Volumen 61 Fasciculus II 1995

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1995

Sped. in abb. post. 50% Roma. Semestrale. Taxe perçue.

Boghos Levon Zekiyan

Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena
Una cristianità di "frontiera": martyria ed apertura all'oikumene*

L'ESSERE-IN-FRONTIERA

La cristianità armena è stata più volte considerata come una cristianità di frontiera. La sua stessa collocazione geografica, ma soprattutto la sua storia quale avamposto cristiano, circondato da contesti religiosi in netta preponderanza non cristiani e costretto a durissime lotte di sopravvivenza, sembrano giustificare in pieno la qualifica di "cristianità di frontiera". Il concetto si rivela, dunque, una categoria proficua e feconda di applicazioni per delineare alcuni dei tratti più salienti e caratteristici di questa spiritualità.

È una nozione ricorrente con frequenza quella di "frontiera" nel recente contesto storico-culturale, con echi semantici ed applicazioni ermeneutiche spesso differenti.[1]

---

* Il presente articolo è la rielaborazione di una comunicazione letta al Convegno Internazionale "Forum Europeo: Due millenni di cultura cristiana", Roma, 12-14 maggio 1993.

Per la pronuncia dei nomi armeni si tenga presente: *ē* = *ê*; *ë* = *e* muta; *g* sempre dura come in *gamba*; *j* = *j* francese; *dj* = *g* come in *gesso*; *dch* e *tch* = *c* come in *cena*, rispettivamente sonora e aspirata; *dz* = *z* dolce come in *zero*; *tz* e *ts* = *z* come in *grazie*, rispettivamente sonora e aspirata; *s* sempre dura; *sh* = *sc* come in *scena*; *kh* = *ch* tedesca; *w* e *v* = *v* come in *vino*; *z* = *s* dolce come in *rosa*. I valori fonetici indicati sono quelli dell'armeno orientale, più vicini ai valori della fonetica classica. Le parole armene, con pochissime eccezioni, portano un leggero accento sulla sillaba finale sia che finiscano in consonante o in vocale. In caso di susseguirsi di consonanti, spesso, per facilitarne la pronuncia, s'intercala una *ë* (*e* muta) tra le prime due. Vi è una casistica precisa al riguardo. Trascriviamo in *-ian* la tipica desinenza dei cognomi armeni indipendentemente dalla loro grafia in armeno. Scriviamo *Erevan* e *Etchmiadzin* giusta la trascrizione nei codici di comunicazione internazionali.

[1] La nozione di "frontiera" viene elaborata dalla storiografia americana, a partire soprattutto da F. J. Turner e W. P. Webb, secondo valenze semantiche che saranno all'origine dei significati in cui se ne farà un ampio uso nella storiografia e antropologia contemporanee (Del primo cfr. in particolare: *The Significance of the Frontier in American History*, 1893; *The Frontier in American History*, 1920, tr. ital. *La frontiera nella storia americana*, Il Mulino, Bologna 1959; del secondo: *The Great Plains*, Ginn

OCP 61 (1995) 333-365

Dato che vi ricorriamo quale strumento categoriale in funzione di una intelligenza riflessa di ciò che delinea il mondo spirituale armeno nell'insieme e nella complessità dei suoi rapporti interni ed esterni, sembra opportuno, per evitare eventuali ambiguità e la connotazione di valenze non intese, chiarire immediatamente il significato in cui vi facciamo riferimento: "una situazione di plurireferenzialità impregnata di una dinamica di assimilazione attiva e polivalente".[2]

Sono queste due ultime qualifiche, del modo e dei processi d'assimilazione, che caratterizzano, a nostro parere, la situazione di "frontiera" o l'"essere-in-frontiera"; che ne marcano, in altri termini, la specificità. Infatti, una qualche plurireferenzialità si realizza in ogni tipo di società che non costituisca un sistema affatto, o quasi, chiuso. A maggior ragione si realizza essa, entro certi limiti, nei sistemi omocentrici, quali sono i vari sistemi di società strutturate in base alla prevalenza di uno degli elementi costitutivi come unico punto di convergenza. Così, ad esempio, il caso classico nell'era moderna dello Stato-nazione.

In simili sistemi i processi assimilativi seguono normalmente un orientamento unidirezionale o monovalente. L'assimilazione che ne risulta è attiva e — rispettivamente — passiva conforme ad uno schema deterministico in partenza, ed omologante, che appiattisce, nell'effetto; è cioè l'essere assimilato dell'elemento più debole da quello più forte, quello appunto che costituisce il punto di convergenza.

Il discorso cambia in quel tipo di sistemi i quali più che omocentrici, potrebbero essere descritti quali concentrici. La convergenza non è più in un'unica direzione, bensì a ondate, con tanti subsistemi coordinati, e subordinati, i quali oltre ai rapporti verticali, sviluppano verso il centro e quindi tra loro rapporti su un piano orizzontale. Un esempio storico ne

---

and Co., Boston 1931, tr. ital. *Le grandi pianure*, [= Collezione di storia americana, 8], Il Mulino, Bologna 1961). La "frontiera" vi si sviluppa non più come linea di demarcazione tra popolazioni, culture o Stati differenti, bensì come zona geografica e ambiente sociale variamente intesi, ma sempre in riferimento a fattori prevalentemente antropologici. L'ideale kennediano della "Nuova frontiera" contribuì ulteriormente alla diffusione del concetto di "frontiera" in una prospettiva antropologico-sociale. Tra le riflessioni più recenti sull'argomento, si veda U. Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, pp. 103-113.

[2] Ho proposto questa definizione nell'articolo "Les identités polyvalentes et Sergueï Paradžanov. La situation emblématique de l'artiste et le problème de la polyvalence ethnique et culturelle", *Filosofia Oggi*, XVI (1993), pp. 217-231.

offrono, quanto alla complessa realtà delle identità etno-culturali, benché con grande varietà e diversità di forme e di livelli, i sistemi "imperiali" non totalizzanti.[3] Certo, anche in tali sistemi la referenzialità è per lo più unidirezionale: sono soprattutto i sistemi periferici relazionati al sistema centrale; eppure non si esclude — anzi storicamente si è verificato ed è peraltro concettualmente implicato — un movimento di riflesso, benché in modi e in misure assai diversi a seconda dei casi.[4]

Il superamento della monovalenza sistemica, per quanto concerne in particolare la natura stessa del processo assimilativo, si opera comunque più nettamente e con maggiore spessore, nei subsistemi o sistemi periferici. Questi, essendo per definizione sistemi non dominanti, qualora riescano a produrre in sè una vitalità tale da non essere azzerati dal sistema centrale senza barricarsi all'uopo in una sorta di ghetto artificioso, i processi assimilativi ch'essi mettono in atto risultano naturalmente polivalenti. Vale a dire funzionanti conforme ad uno schema d'integrazione differenziata.[5]

Sono esattamente i sistemi capaci d'integreazione differenziata che consideriamo come sistemi di frontiera. L'attitudine all'integrazione differenziata ne costituisce, a nostro parere, la migliore definizione.

La "frontiera", così intesa, non significa quindi una realtà di confine territoriale, geografica, geopolitica o geoeconomica che sia, ma per

---

[3] Da distinguere anzitutto dall'"imperialismo" che è la degenerazione del sistema imperiale, come il nazionalismo lo è del sistema nazionale. La storia offre più di un esempio d'impero non "totalizzante", dagli Achemenidi e dai Romani fino agli Asburgici e ai Safavidi. Applichiamo a questi il concetto di non "totalizzazione" nel senso preciso che detti imperi non hanno di fatto perseguito in maniera sistematica l'assimilazione totale delle popolazioni e delle culture allogene da loro assoggettate. Questo tratto comune non sopprime certo le differenze, spesso notevoli, che li hanno distinti quanto alla capacità e al grado di percezione e di comprensione della realtà antropologica e sociale dei loro sudditi come pure rispetto ai modelli di trattamento di cui hanno fatto uso nei loro riguardi.

[4] È emblematico al riguardo quanto, in particolare, le grandi sintesi bizantina e ottomana debbano alle varie nazioni ed etnie componenti la compagine imperiale.

[5] Per "integrazione" intendiamo l'attitudine di due sistemi, coordinati o subalterni, di agganciarsi reciprocamente e di funzionare in sintonia in una maggiore unità sistemica. Se "indifferenziata", l'integrazione significa assorbimento o assimilazione, che appiattisce uno dei sistemi a esaltazione dell'altro. L'integrazione "differenziata" si verifica invece quando ognuno dei sistemi mantiene la propria individualità nell'armonia dell'insieme

primo ed essenzialmente una condizione umana, antropologica e socio-culturale, di apertura arricchente come di vulnerabilità.

Essa è carica di dinamiche ed interazioni particolari, caratterizzate da alcune tensioni fondamentali: a) intensità di contatto con realtà esterne, "extra-sistemiche"; b) precarietà dei rapporti di equilibrio con tali realtà, che si riflette poi negli equilibri interni, "intra-sistemici" (cfr. tendenze, correnti, schieramenti, i vari *pro* e *contra* rispetto alle realtà extra-sistemiche); c) impegno di notevoli energie per il mantenimento degli equilibri, di quelli in particolare relativi ai termini di riferimento extra-sistemici. Ciò significa, in ultima analisi, il mantenimento delle rispettive identità, vale a dire delle rispettive proporzioni delle identità intra- ed extra-sistemiche. Tale è la logica essenziale dei sistemi o sub-sistemi frontalieri. Al contrario l'"altra" logica, quella di chi non è in-frontiera, bensì in-centro, tende prevalentemente all'assorbimento, all'assimilazione.

Sono queste tensioni che il più spesso stanno alle radici dell'evolversi delle vicende nella vita e nella storia della comunità di frontiera e che ne spiegano i tipici paradossi tra "apertura" e ripiegamento, tra polivalenza culturale e "provincialismo".

Applicato, sul piano religioso, ad una comunità cristiana, il concetto di "frontiera" richiama, per naturale connotazione, quello di *martyria*, della "testimonianza". Testimonianza che, sovente, deve esprimersi, nel senso più pieno del termine, nella duplice dimensione della parola, come dell'opera, attestante e del sacrificio di sangue.

Prima però di addentrarci nell'analisi della storia e della religiosità armene con l'intento di coglierne i tratti più salienti nel segno delle categorie or enucleate, vorremmo porre in chiaro, se ce ne fosse bisogno, che lo sforzo in atto non è un un tentativo d'idealizzazione di una storia trascorsa né di canonizzazione di un presente dolente e spesso confuso, né tanto meno di dimenticare la frattura con la tradizione prodotta dal trauma immenso del Genocidio prima, e da decenni d'assenza di religiosità pubblica e di un'adeguata etica sociale poi per quanto concerne gli armeni sottoposti ai regimi comunisti. Esso vuole solo delineare il modello di un singolare mosaico di spiritualità e di coscienza etnica ricomponendolo con le tessere più significative per porne in luce il messaggio, che riteniamo d'intensa attualità.

Le origini e il battesimo di sangue della Chiesa Armena

A partire dalla conversione ufficiale del regno d'Armenia alla fede cristiana, agli albori del IV secolo,[6] il destino dell'Armenia sarà intrinsecamente connesso a questa opzione storica. La fede cristiana segnerà fin nei sostrati più profondi l'anima e la cultura armene.

Questo evento "strepitoso" è preceduto da una lenta, ma crescente penetrazione del messaggio cristiano nel paese. La tradizione ne ricerca le origini negli Apostoli Bartolomeo e Taddeo (uno dei LXXII, secondo certe versioni). Nonostante la critica radicale d'inizio secolo, pare che si possa seguire con notevole sicurezza le tracce di tale penetrazione fino a cavallo tra il II e il III secolo e che più di un indizio suggerisca una data persino anteriore.[7]

Un secolo e mezzo era appena trascorso dalla conversione ufficiale che il popolo armeno, già privato del regno nel 428, non avrebbe esitato a sollevarsi contro il progetto sasanide d'imposizione forzata della religione mazdea nell'obiettivo di una totale assimilazione. Era il momento fatidico dell'epopea, meglio, del martirio dei *Vardanank'* (= Vardan e compagni). La notte del 26 maggio 451, vigilia di Pentecoste, precedente la battaglia, Vardan Mamikonian, il generalissimo, animava le sue truppe con queste parole: "Chi credeva che il cristianesimo fosse per noi come

---

[6] 301/303 secondo la datazione tradizionale. La critica moderna ha proposto date alternative oscillanti, quasi tutte, tra il 279 e il 315. A noi pare più verosimile la datazione 314-315, proposta dal Manadian e rielaborata dall'Ananian (cfr. "Le date e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore", in Mus, LXXIV (1961), pp. 43-73, 317-360; si veda pure L. Chaumont, *Recherches sur l'histoire d'Arménie de l'avènement des Sassanides à la conversion du Royaume*, Paris 1969, pp. 131-164, la quale colloca la conversione tra gli anni 305-311). La datazione proposta da Manadian/Ananian e recepita da illustri orientalisti, quale il compianto G. Garitte, offre il vantaggio, a nostro parere, di rendere storicamente comprensibile la conversione ufficiale di un regno, alleato di Roma, il quale non poteva prescindere dalle vicende subite dal cristianesimo nell'Impero. Essa d'altra parte nulla toglie a ciò che ha costituito per secoli il vanto degli armeni, quello di aver costituito il primo Stato cristiano di durevole impatto. L'editto di Milano, infatti, non sanciva il cristianesimo come nuova religione dell'Impero, ma gli riconosceva solo la libertà di culto, in ciò persino più "moderno" nella prospettiva di una valutazione certamente anacronistica.

[7] La critica più radicale è stata mossa dal Tournebize e da Hatzuni (Fr. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris 1910; V. Hatzuni, *Questioni importanti della storia della Chiesa Armena* (in arm.), Venezia 1927, cap. I, pp. 1-165). Per un approccio nuovo del problema sotto altra luce cfr. B. Ananian, "Tracce di cristianesimo in Armenia anteriori alla predicazione di S. Gregorio Illuminatore", (in arm.), in *Bazmavep*, CXXXVI (1978), pp. 8-64 (riass. in francese: pp. 64- 66).

un abito, ora saprà che non potrà toglierċelo come il colore della nostra pelle".[8] Era il battesimo di sangue della cristianità armena.

Verso la metà del V secolo la pressione politica della Persia sasanide sull'Armenia raggiunge il culmine. Jazdegerd II (439-457) pensa di poter realizzare più speditamente il progetto di dominio sull'Armenia attraverso una politica di assimilazione etnico-religiosa, implicante quindi la conversione dell'Armenia al mazdeismo. Gli Armeni, esaurito ogni tentativo di dissuasione del re sasanide, anche con la proposta di riconoscerne la sovranità, pur di restare liberi nella propria coscienza e religione e nelle proprie "patrie consuetudini", si trovano costretti, nel maggio del 451, ad affrontare con le armi l'esercito persiano, benché consapevoli della sua netta superiorità militare. La battaglia dura solo un giorno, ma l'eroica resistenza di un intero popolo, continuata quasi un trentennio, riesce a bloccare l'avanzata dell'invasore e a sancire, soprattutto, al momento della conclusione della pace nel 484, una piena dignità e libertà di coscienza, nonostante la limitata sovranità politica.[9]

Tale martirio comunitario della Chiesa armena non sarebbe comunque, ci pare, pienamente spiegabile senza tener conto di un altro evento della massima importanza nella storia armena: la creazione dell'alfabeto e della cultura letteraria all'inizio del V secolo (404-405) per opera del *vardapēt*[10] (maestro e ieromonaco) il santo Mesrop Mashtots e del catholicos (capo supremo della Chiesa Armena) il santo Sahak,[11] con la colla-

---

[8] Eghishē, *Vasn Vardanay ew Hayots paterazmin* (Di Vardan e della guerra degli Armeni), cap. V.

[9] Sulla battaglia di Awarayr e l'epoca storica, cfr.: R. Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris 1947, pp. 187-232; B. L. Zekiyan, "Il popolo armeno: richiami storici", in AA. VV., *Gli Armeni*, Jaca Book 1986, pp. 51-52.

[10] (*Vardapēt*), letteralmente "maestro, dottore" (è la parola che traduce il "maestro" o "rabbi" del Vangelo), è una figura gerarchica tipica della Chiesa Armena, assai importante. Scelti tra il clero celibatario, per tradizione monastico, e riconosciuti come tali al termine di un rigoroso *curriculum studiorum*, con un rito liturgico particolare cui era connesso il conferimento del "bastone" (gawazan) magisteriale distintivo del loro grado, i *vardapēt* erano i teologi ed i predicatori ufficiali. Godevano di particolari privilegi canonici e di una elevata considerazione sia presso i fedeli che nell'alta Gerarchia ecclesiastica. Il santo Mesrop Mashtots (362-439), inventore dell'alfabeto armeno, è considerato dalla tradizione come il primo *vardapēt* della Chiesa Armena al quale si ricongiungono per una catena ininterrotta di trasmissione del potere e dei privilegi propri del loro grado tutti i *vardapēt* delle epoche successive. Sul **grado di vardapêt e la sua funzione storica nella Chiesa Armena** cfr.: G. Amadouni, "Le rôle historique des hiéromoines arméniens", in *Il monachesimo orientale*, (= OCA 153), Roma 1958, pp. 279-305; R. Thomson, "Vardapēt in the Early Armenian church", in Mus, LXXV (1962), pp. 367- 384.

[11] *Catholicos* fu, a partire dal V secolo, il titolo portato dai primati di diverse Chiese non patriarcali e residenti al di fuori dei confini dell'impero bizantino, tra cui la Chiesa Armena. Si tratta probabilmente della sostantivazione dell'aggettivo qualificante il termine vescovo (*episkopos katholikos*). Sull'**origine e lo sviluppo del catholi-**

borazione di numerosi discepoli. Lo zelo missionario di Mesrop gli farà percorrere gli angoli più reconditi dell'Armenia e delle regioni limitrofe. Sebbene l'idea di un alfabeto gli fosse stato ispirato da necessità missionarie, la sua realizzazione però suggellò in maniera definitiva il singolare, ma pure esemplare, connubio armeno tra fede e cultura, tra nazionalità e religione.[12]

Infatti, nonostante i tanto stretti legami tra cristianesimo e coscienza nazionale, fenomeni quali il cesaropapismo (l'imperatore/il re capo della Chiesa, tipico di Bisanzio) o il papocesarismo (il Papa sovrano temporale, tipico di Roma) ebbero in Armenia una risonanza abbastanza limitata per quanto riguarda le accanite lotte tra i due poteri. Ciò, non pensiamo sia da ascrivere solo o soprattutto alla discontinuità nel tempo della sovranità temporale in Armenia ed alla sua fine precoce. In genere il clero armeno, nei secoli trascorsi, tenuto all'erta dalla coscienza dell'essere-in-frontiera e del sempre attuale rischio di martirio, si è distinto molto di più per i servigi che per le ambizioni d'egemonia, ancorché esso rappresentasse un punto di riferimento di tutto rispetto all'interno della feodalità e dell'alta società armene.

L'ottimale convergenza dei moventi religiosi e nazionali nella creazione dell'alfabeto e della cultura letteraria,[13] che costituiranno nel corso

---

licossato armeno nel primo millennio cfr. G. Amadouni, "L'autocéphalie du Katholikat arménien", in *I Patriarcati orientali nel primo millennio*, (= OCA 181), Roma 1968, pp. 137-178.

[12] Sulla creazione dell'alfabeto e sulla figura di Mesrop Mashtots, cfr.: Fr. Tournebize, *Histoire*, pp. 76-78, 633-636; P. Peteers, "Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien", in REArm, t. IX, fasc. 1, X (1929), pp. 203-237; F. Feydit, "Considérations sur l'alphabet de St. Mesrop", Wien 1964 (estr. da *Handes Amsorya*, voll. 86, 87 (1962, 1963); P. Ananian, "S. Mesrop", in *Bibliotheca Sanctorum*, IX, Roma 1967, coll. 374-379; B. L. Zekiyan, "Mesrop", in DSp, X, Paris 1978, coll. 1070-1074; G. Uluhogian, "Lingua e cultura scritta", in AA. VV., *Gli Armeni*, Jaca Book 1986, pp. 115-130. La creazione dell'alfabeto si colloca dai vari studiosi a cavallo tra il IV e il V secolo. Si noti che l'opera di Mesrop precede di ben quattro secoli e mezzo l'opera analoga, per i popoli slavi, dei santi Cirillo e Metodio. La genialità dell'intuito si potrà valutare ancora meglio, se si considera che solo qualche decennio fa l'Occidente cattolico ha potuto assimilarne l'idea madre, benché fosse già stata proposta da più di quattro secoli dal movimento della Riforma.

[13] Per una panoramica della letteratura armena, con particolare attenzione a quella patristica ed ecclesiastica, tra le opere più recenti, si vedano: K. Sarkissian, *A Brief Introduction to Armenian Christian Literature*, The Faith Press, London 1960 — vers. franc. *Introduction à la littérature arménienne chrétienne*, (Cahiers d'Études Chrétiennes Orientales, II), Paris 1964; V. Inglisian, "Die armenische Literatur", in *Armenisch und kaukasische Sprachen*, (= Handbuch der Orientalistik, VII), Brill, Leiden,

dei secoli uno dei fattori più decisivi della sopravvivenza armena, è divenuta l'emblema ed il pegno di questa felice alleanza. Qui non potremmo però fare a meno di ricordarne altri due eminenti simboli: San Gregorio di Narek (c. 951-1021), uno dei più grandi mistici di tutti i tempi e il poeta sommo dell'Armenia, il cui genio ne incarna la lingua e l'anima;[14] San Nersēs Shnorhali (1102-1173), la figura più rappresentativa sia dell'ortodossia e dell'ecumenicità che del "sentire" armeni.[15]

Il modello di Awarayr, nella sua dinamica di un tale connubio tra religione e sentire nazionale, tra Chiesa e patria identità, suggellato dal martirio, inciderà sull'intera storia armena, la quale sarà costantemente coronata di forme di martirio collettivo. Questo raggiunge il culmine nell'olocausto genocidiale, consumato all'inizio del XX secolo — peraltro tristemente marcato da grandi genocidi —, nel caos della prima guerra mondiale tra il 1915 e il '16. Infatti, pur essendo l'intenzione genocida del governo rivoluzionario dei Giovani Turchi motivata soprattutto da fattori

---

Köln 1961; V. S. Nalbandian - V. S. Nersissian - H. G. Bakhtchinian, *La littérature arménienne médiévale*, Erévan 1986; S. J. Voicu, "La patristica nella letteratura armena (V-X sec.)", estr. da *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di A. Quacquarelli, Città Nuova Ed.ce, Roma 1989, pp. 657-696.

[14] Si veda: Grégoire de Narek, *Le livre des prières*, trad. di I. Kéchichian, (= SC 74), Seuil, Paris, 1961, con *Préface* di J. Mécérian e *Introduction* di I. Kéchichian; J. Russell, *Introduction*, to *Gregory Narekatzi, Matean Oghbergut'ean*, repr. of the 1948 Buenos Aires edition, Caravan Books, Delmar, N.Y., 1981; Id., "On St. Grigor Narekatsi. His Sources and His Contemporaries", in *Armenian Review*, 41 (1988), no. 2-162; K. Beledian (Pëltian), *Narekats'i nei limiti del linguaggio* (in arm.), San Lazzaro, Venezia, 1985; Id., "The Tradition of Grigor Narekats'i", in *Raft*, 1988.

[15] Si veda: P. Ananian, "Narsete IV Klayetzi", in *Bibliotheca Sanctorum*, t. IX, Roma 1967, coll. 750-753; *Inni Sacri di San Nerses il Grazioso*, tradotti e pubblicati a c. del p. M. Gianascian, San Lazzaro - Venezia 1973; Nerses Šnorhali, *Jésus Fils Unique du Père*, Introduction, traduction de l'arménien et notes par I. Kéchichian, (= SC 203), Ed.s du Cerf, Paris 1973; Id., *La complainte d'Edesse*, Introduction, traduction ... et notes par I. Kéchichian, Venise - St. Lazare 1984; E. Suttner, "Eine 'Ökumenische Bewegung' im 12. Jahrhundert und ihr bedeutendster Theologe, der armenische Katholikos Nerses Schnorhali", in *Kleronomia*, t. 7, fasc. 1, 1975, pp. 87-97; H. Khatchadourian, "The Christology of St. Nerses Shnorhali in Dialogue with Byzantium", in *Miscellanea Francescana*, 78 (1978), pp. 413-434; B. L. Zekiyan, "Un dialogue oecuménique au XII[e] siècle. Les pourparlers entre le catholicos St. Nersès Shnorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des Églises Arménienne et Byzantine", in *Actes du XV[e] Congrès International d'Études Byzantines*, Athènes - Sept. 1976, IV, Athènes 1980, pp. 420-440 (con leggeri ritocchi anche in *Armenian Studies, Études Arméniennes in Memoriam Haïg Berbérian*, editor D. Kouymjian, Fundaçao C. Gulbenkian, Lisboa 1986, pp. 861-883); Id., "Nersès IV Šnorhali". in DSp, t. IX, Paris 1981, coll. 134-150.

di ordine diverso da quello religioso, fu quest'ultimo a prestare il criterio di discriminazione pratico nella decisione tra vita e morte: si è potuto salvare chi accettò di abbracciare la fede islamica.

Indipendentemente da questo fatto di martirio espressamente subito, cioè accompagnato dall'espressa ed esplicita confessione che innumeri vittime proferirono, attestata da una letteratura di memorie sterminata e dalla "storia orale" di tanti sopravvissuti che lo stesso sottoscritto poté sentire, vi fu in ogni caso quella situazione oggettiva che nella recente letteratura teologica è stata definita come *Status confessionis*, *Matyrium des Volkes*, *Pueblo crucificado.*[16]

L'Olocausto armeno del 1915 s'innesta direttamente nell'atmosfera teologico-spirituale di *testimonianza sacrificale* del martirio di Awarayr, con una differenza però: quella di non presentare alcuna forma di resistenza armata, se non sporadicamente, in alcune zone, come nel caso divenuto ben noto attraverso il romanzo di Franz Werfel de *I quaranta giorni del Mussa Dagh*. Resistenza che, se si fosse invece normalmente avverata, avrebbe forse almeno ridimensionato la tragedia.

La resistenza armata è venuta meno per due motivi: **a**) perché i partiti armeni, alleati dei Giovani Turchi nella rivoluzione contro il Sultano Hamid II (noto come il Rosso per gli eccidi perpetrati), all'indomani della proclamazione della Costituzione, nel 1908, hanno subito consegnato armi e munizioni raccolte, prima che le promesse di riforme per gli armeni divenissero effettive; **b**) per una sbagliata educazione del popolo alla rassegnazione "cristiana", per cui il ricorso alle armi era visto in ogni caso come qualcosa da riprovare. È emblematico il racconto di uno dei maggiori scrittori armeni, Awetis Aharonian, intitolato *Non pregare più* (*El mí aghot'ir*), sfogo di amarezza e di rivolta.

La Chiesa Armena e Calcedonia

Non è possibile parlare della Chiesa Armena senza toccare la questione del suo rapporto con la cristianità calcedonese. Perciò l'anno 451 risulta decisivo per un duplice motivo. La Chiesa Armena appartiene, infatti, al novero delle cosiddette Chiese precalcedonesi.

Pur nella varietà delle precisioni, la critica è quasi concorde nel riconoscere il VI secolo come decisivo per il rigetto ufficiale di Calcedonia da

[16] Cfr. L. Kaufmann / N. Klein, "Ökumene der Märtyrer", in *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, herausg. von E. Schillebeckx, Johann Baptist Metz zu Ehren, Matthias-Grünewald-Vlg., Mainz 1988, pp. 388-393; I. Ellacuria, "El pueblo crucificado", in F. Soto (a c. di), *Cruz y resurrección. Presencia y annuncio de una Iglesia nueva*, Mexico D. F. 1978, pp. 49-82 (cit. da Kaufmann / Klein, *cit.*, p. 392); E. Christensen, *Martyrium* III/2, in ThRE, XXII, 1992, pp. 216-218.

parte degli armeni.[17] Il fossato con Bisanzio è già abissale nella seconda metà del secolo. Però solo nei primi decenni dell'VIII secolo potrà dirsi consumato il processo della prevalenza dell'anticalcedonismo come "normale" e "normativo" in seno alla Chiesa Armena.

Si è molto discusso sulle motivazioni di tale scelta. Volendo evitare approcci unilaterali, d'indole puramente teologica o prettamente politica, ci pare che un insieme di fattori, riassumibili sotto la categoria generale di "politica religiosa", includente quindi e la teologia e il diritto e la cultura e la politica profana, possano spiegare l'orientamento anticalcedonese degli armeni.

La motivazione classica, addotta generalmente dagli autori calcedonesi, che gli armeni, assenti a Calcedonia per il loro impegno simultaneo nella guerra dei *Vardanank'* contro i persiani, siano stati in seguito tratti in inganno dai detrattori monofisiti, in particolare siriaci, del Concilio, è certamente troppo ingenua. Ma che l'assenza degli armeni a Calcedonia abbia contribuito a mantenere la loro cristologia in un'atmosfera fortemente alessandrina e quindi abbia offerto una premessa teologica per il successivo rigetto del Concilio, ci sembra invece verosimile e convincente. Il tradimento politico di Bisanzio, che al momento cruciale della guerra dei Vardanank' lasciò gli armeni in balia dei persiani, concludendo con questi un patto di non aggressione, non pare aver particolarmente condizionato gli armeni i quali agli inizi del VI secolo proclameranno solennemente la loro perfetta concordia, in materia di fede, con il "beato imperatore dei Romani", cioè di Costantinopoli, il quale professava in quel momento l'attitudine "irenista" del *Henotikon*.

La svolta decisiva ci sembra in notevole parte dovuta alla politica giustinianea che segnò la solenne proclamazione delle intenzioni bizantine, tese praticamente a fare dell'Armenia una provincia dell'impero smantellandone l'assai singolare struttura feudale dei *nakharar*, spina dorsale del sistema politico armeno.[18] Senza dimenticare l'impatto che in un simile contesto esercitava pure il famoso e osteggiato canone 28 di Calcedonia.[19]

Frange, anche consistenti e ad alti livelli, di aderenti a Calcedonia continueranno comunque nel corso dei secoli a persistere in seno alla

---

[17] Alcuni studiosi lo anticipino fino al primo decennio del VI o verso la fine del V secolo. Pochi l'hanno posticipato fino al terzo quarto del VI secolo. Comunque sia, in Armenia resterà ancora per parecchio tempo una forte corrente calcedonese, benché minoritaria.

[18] Cfr. N. Adontz, *Armenia in the Period of Justinian. The Political Conditions based on the* naxarar *System*, transl. with partial revisions, a bibliographical note and appendices by Nina G. Garsoïan, Lisbon 1970 (l'originale in russo era pubblicato a Santo Pietroburgo nel 1908); Grousset, *Histoire* cit. n. 9, pp. 232- 242.

[19] Cfr. Zekiyan, *La rupture* cit. Bibliografia II.

Chiesa Armena, la quale avrà fino a tempi recenti, circa a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, il carisma di unire varie correnti teologiche e di professioni ecclesiali nell'unità di una medesima Gerarchia.

A partire dall'epoca ciliciana (secc. XII-XIV) si constata la formazione tra gli armeni di tre tipi di atteggiamenti ecclesiologici fondamentali: a) l'ala "nazionalista" sostenente la completa indipendenza della Chiesa Armena; b) l'ala latineggiante sostenente non solo l'unione con Roma ma indulgente a tutte le richieste romane di "riforme", essa stessa più zelante a volte in tal senso dei latini; c) l'ala "ecumenica" *ante litteram* favorevole, sì, all'unione con Roma ma gelosa della propria tradizione ecclesiale. Queste varie correnti si fiancheggeranno e si affronteranno fin verso gli inizi del secolo XVIII. La corrente "ecumenica", benché più debole rispetto a quella "nazionalista", riuscirà nondimeno ad avere illustri rappresentanti persino ai vertici della Gerarchia armena. L'Abate Mechitar, fondatore dell'Ordine dei Mechitaristi a Venezia (diramata in seguito a Vienna con un monastero autonomo) ed uno dei massimi rappresentanti della corrente ecumenica dirà, negli anni Trenta del Settecento, che quasi la metà dei vescovi della sua nazione la pensavano più o meno come lui. Per tale motivo, appunto, egli non credeva all'opportunità di erigere un distinto patriarcato cattolico, poiché esso avrebbe definitivamente consacrato le frontiere e sancito la separazione. Ciò avvenne effettivamente nel 1742 con la creazione del patriarcato armeno cattolico di Cilicia a Bzommar in Libano. Comunque anche dopo tale data vi fu più di un tentativo d'unione nel segno di un'intesa "ecumenica", promosso soprattutto dai Mechitaristi di Venezia. Purtroppo prevalsero le tendenze rigorose, anzi estremiste da ambe le parti e con la creazione, nel 1830, della sede primaziale cattolica di Costantinopoli, capitale dell'impero, che di lì a poco si assumerà pure il titolo patriarcale di Cilicia, non si parlerà più di unione e le rispettive appartenenze o denominazioni confessionali saranno una volta per tutte definite.

Da sottolineare infine, benché non ultima, la piena e sostanziale ortodossia della cristologia armena, pari a quella di altre Chiese precalcedonesi, ormai di comune possesso, possiamo dire, tra gli storici del dogma e nelle dichiarazioni di autorità.[20]

SEGNI DI UN MONDO SPIRITUALE

La spiritualità dell'Armenia cristiana trova probabilmente l'espressione plastica più felice nella sua architettura dalle forme cristalline, dagli spazi geometricamente definiti, dalla cupola unica: architettura restia ad ogni "retorica" tonale e stilistica, sobria, lineare, essenziale, dominata da una tensione vertiginosa di verticalità trascendentale.

---

[20] Il sostanziale accordo tra il dogma di Calcedonia e quello delle Chiese precalcedonesi è stato, negli ultimi decenni, accettato anche da parte di teologi e rappresentanze ufficiali di queste ultime. Per la Chiesa Armena cfr. K. Sarkissian (oggi S. S. Karekin I, Catholicos di tutti gli Armeni), cit. Bibliografia II, e il compianto vescovo Hrant Khatchadourian, cit. n. 15.

Il *khatchkar,* espressione tipica e singolare della scultura decorativa armena, corona tali caratteristiche col suo rapporto viscerale agli elementi primordiali: la pietra-roccia, saldezza del cosmo, e la terra, onde germoglia l'Albero della Vita. Rapporto viscerale, irruente, con l'*arkhé* nonostante la virtuosità consumata della cesellatura a merletto di quelle pietre; un rapporto, anzi, che vive della passione ossessionante della ricerca dell'ordine, della cifra, dell'unità, delle "radici" dell'universo.

Khatchkar (xač'k'ar): etimologicamente "croce-pietra", "croce di / in pietra", meglio ancora "pietra-croce" "pietra di / a croce". Realizzati nei modi più vari, con le collocazioni più impensate, all'interno e all'esterno degli edifici religiosi, nei luoghi di sepoltura, isolati oppure concentrati in ampie distese del territorio, sono stati innalzati con funzione commemorativa, celebrativa e funeraria, e con funzione votiva, cultuale. "Nel loro tipo canonico, per così dire, si compongono di un basamento su cui si innesta una lastra piatta che reca inciso il motivo della croce, raramente isolata, più normalmente immersa in un vero e proprio campo tessuto di ornamentazioni e di simboli preferibilmente geometrici. È un fenomeno che ha una sua preistoria individuabile chiaramente nel periodo urarteo in cui si fa uso abbondante di cippi e steli commemorativi, ma nella sua configurazione di croce di pietra vera e propria si va definendo tra il IV ed il VII secolo, assume forma e struttura precisa tra l' VIII e l' XI secolo, raggiunge il culmine della propria espressività plastica nel XII-XIII secolo, prolungandosi, anche se con meno vigore, sino al XVIII secolo" (A. Manoukian, "Riflessioni sulle croci di pietra armene (khatchkar)", in *Khatchkar,* Catalogo della Mostra a cura di G. Ieni, Centro Studi e Documentazione della Cultura Armena - Milano, Venezia 1980, p. 11). Si veda pure il fasc. 2 della collana *Documenti di Architettura Armena* (cit. Bibliografia VI). Fino alla Catastrofe genocidiale del 1915, i *khatchkar* tappezzavano a decine di migliaia l'intero territorio storico armeno, oggi in grandissima parte nella Turchia orientale. Solo nel minuscolo territorio residuo della Repubblica Armena se ne annoverano circa diecimila. Il resto si trova nel più tetro abbandono.

In virtù di questa tensione, di questa ricerca appunto, "Il paesaggio dell'Armenia, 'regno di pietre urlanti' — secondo un'espressione cara a Osip Mandel'štam (B. L. Z.) —, diviene l'allegoria spaziale del farsi del linguaggio, della poesia allo stato nascente", come incisivamente chiosa Serena Vitale il testo mandelštamiano.[21]

Il *khatchkar,* che ci piacerebbe definire come la vera "icona" della spiritualità armena (la quale non conosce l'iconostasi di tipo bizantino),[22] si compone essenzialmente di due elementi: la croce e la pietra. La *pietra:*

---

[21] S. Vitale, "«La seconda nascita» (intorno a «Viaggio in Armenia»)", in Osip Mandelštam, *Viaggio in Armenia,* a c. di S. Vitale, Adelphi, Milano 1988, p. 178.

[22] Sulla portata simbolica e cultuale, nella religiosità armena, della rappresentazione figurata della Croce e del Crocifisso, cfr. H. Faensen, "Ehrfurchtsvolle Distanz — Andächtige Nähe. Die älteste armenische Kreuzigungs-Miniatur", in *Atti del V Simposio Internazionale di Arte Armena, Venezia* 1992, pp. 665-671.

materia, sostrato, ricettacolo, elemento terreno, cosmico; la *croce:* significato, impronta spirituale, elemento umano-divino sigillato sulla pietra, elemento che trasforma, trasfigura, che anima la pietra come l'anima nuova della pietra. Nuova, perché la pietra stessa non era del tutto inanime, dotata com'era dagli evi più remoti di una sua vitalità, irradiante dalla perenne cupola dell'Ararat, severa e maestosa, erompente e salvifica, a seconda delle varie forme mnemosiniche, apotropaiche o cultuali di cui si rivestiva.

Questa ricerca viscerale, sul piano della creazione artistica, di quanto più profondo, più elementare, primordiale vi sia nell'essere, dà in pieno la tonalità di ciò che costituisce la tensione più intima, la sostanza più nuda della spiritualità armena.

Se le "chiese di cristallo", seguendo una felice espressione di Cesare Brandi,[23] e le croci-pietra ne sono i simboli plastici più eloquenti, il capolavoro mistico, la cattedrale poetica di San Gregorio (Grigor), il "Veggente" di Narek, anch'esso per metonimia chiamato *Narek*, incarna, com'è stato detto, in immagini e parole ogni lotta, ogni ansia, ogni conquista ed ogni speranza del popolo armeno.[24]

Narek è anzitutto una voce, un grido, un'eco: l'eco di un dramma che si svolge nelle sfere più intime dell'anima, ma che coinvolge l'uomo tutto. Il dramma dell'incontro e dello scontro delle varie dimensioni nelle quali l'uomo si sente immerso e smarrito: l'infinito e il finito, la vita e la morte, il peccato e l'amore. Un contenuto, quindi, ridotto al minimo, alla più scarna essenzialità, qualora ci si volesse rifare a riferimenti contenutistici. Da questa scarna essenzialità, quasi alla Beckett, emergono i protagonisti del dramma, più per la loro stessa presenza che per le loro azioni. I protagonisti: l'uomo e Dio, Dio e l'uomo. Dio: Luce, Vita, Amore; l'uomo: nelle catene delle tenebre, della morte, del male, ma tutto pervaso dal fremito della liberazione e della redenzione.

Insaziabile e angosciante anelito di salvezza, che l'uomo non potrà attingere se non come dono gratuito della commiserante liberalità divina, che si rivela e si dà in Cristo. Allucinante antinomia esistenziale, che spinge il poeta ad un continuo e disperato sforzo di superamento di se

---

[23] "Le chiese di cristallo", in *Il Corriere della Sera*, 5 luglio 1968.

[24] K. Kiparian, *Storia della letteratura armena antica*, (in arm.), Venezia 1944, p. 233, ried. postuma ampliata: Venezia 1992, p. 335.

stesso, del mondo, del linguaggio, della parola, di tutto ciò che lui è e lo circonda e che si mostra fatalmente limitato e contaminato.

DALLA FRONTIERA ALL'*OIKUMENE*

a. Il codice universale

Nel 484, dopo trentacinque anni d'estenuante guerriglia, gli armeni riescono ad ottenere dai Sasanidi un trattato di pace, firmato a Nuarsak, in base a tre condizioni di un'esemplare attualità: **a**) nessuno sarà costretto a cambiare la religione in cui è nato. Si noti che "religione" riveste nel contesto una valenza molto ampia per includere l'intero codice d'identità della comunità in ciò che ne costituisce anche la configurazione etnica e socioculturale;[25] **b**) nessuno sarà giudicato in base alla condizione sociale, bensì in conformità alle proprie azioni; **c**) nessun provvedimento sarà preso dall'autorità verso chiunque per sentito dire, ma solo per diretta conoscenza di causa.[26]

Queste condizioni sono una questione di vita e di morte per gli armeni in quanto, se vengano lese, si dichiarano pronti a riprendere la lotta armata "sino alla morte".

Condizioni, ma soprattutto principi di dignità e di equità, di notevole spicco etico e civico, certamente dovuti non ad ipotetiche dinamiche di predisposizione o di "privilegio innato", ma ad una "storia",[27] a quella storia che forgia e modella la vera vocazione, lo spirito e il destino di un popolo: storia fatta nel caso specifico di sangue, più precisamente di lotta continua di sopravvivenza, intesa sempre nel segno dell'indiscussa e non contrattabile prevalenza della vitalità spirituale o, in alternativa, della morte testimoniale ed oblatoria sulla vitalità puramente fisica.[28]

---

[25] Il testo armeno recita: "*zhayreni ew zbnik orēns mer*" (la nostra legge / religione paterna e propria): Ghazar P'arpetsi (Lazzaro di P'arpi), *Patmut'iun Hayots* (Storia degli Armeni), III, lxxxix.

[26] Ghazar P'arpetsi, *ibid.*

[27] Cfr. G. Scarcia, "Armeni tra Oriente e Occidente", in *Tra passato e presente: Cinema dall'Armenia*, Comune di Venezia - Ufficio Attività Cinematografiche, Venezia 1983, p. 109.

[28] Sul martirio come testimonianza collettiva e fedeltà anche ai valori del convivere civile si vedano le stimolanti riflessioni di L. Kaufmann / N. Klein, "Ökumene der Märtyrer", cit. n. 16, pp. 383-393.

b. L'incarnazione etnica: la teologia nella storia e nella cultura

Tale atteggiamento si costruisce su una base che non si riduce unicamente e non si esaurisce nella dimensione universale della fede quale comune appartenenza all'ecumene cristiana. L'universalità della fede s'intreccia profondamente, si sposa con l'identità dell'uomo e della comunità i quali sono, nel caso specifico, fortemente marcati dalla propria realtà etnica e culturale. E ciò per una esigenza visceralmente esistenziale, prima ancora che per una elaborazione speculativa. Ricordiamo le parole di Vardan Mamikonian: il cristianesimo non è una veste che si possa cambiare; è come il colore della *nostra* pelle, parte inscindibile dell'uomo. Al di là dei connotati epidermici dell'immagine, l'idea di fondo ch'essa vuol inculcare è ovviamente quella del più forte legame tra l'essere dell'uomo e la sua fede.

La stessa creazione dell'alfabeto, salto qualitativo verso la cultura letteraria, è nel segno, come abbiamo visto, di tale connubio tra fede e identità etnica. La lingua è lo strumento della lode di Dio. Non solo quindi preoccupazioni missionarie, ma una visione teologico-ecclesiale dell'identità nazionale, in cui la lingua funziona da perno, induce Mesrop Mashtots a farsi il paladino di quell'invenzione — di caratteri letterari — che dal fedele suo biografo verrà qualificato come "dono divino" (*astuatzatur*).[29]

Nella creazione dell'alfabeto Mesrop ebbe, a nostro parere, un geniale intuito anche sul piano puramente culturale ed etnico. Con una lettura straodinariamente profonda della divisione dell'Armenia nel 384/387 tra Persia e Bisanzio, capì che la sopravvivenza di quel popolo non poteva essere garantita da una coesione in primo luogo di ordine politico-statale. Occorreva trasporre tale garanzia su un altro piano che fu per lui quello della cultura, più precisamente della cultura letteraria nazionale. Ciò non è semplicemente una lettura sovrastrutturale, fatta a distanza di secoli; è una lettura che si desume dall'intreccio stesso dei fatti ed è implicita nella stessa visione religiosa che li ha guidati (cfr. il viaggio intrapreso da Mesrop a Costantinopoli per chiedere espressamente all'imperatore il permesso d'insegnare il suo alfabeto anche agli armeni soggetti all'impero bizantino. Se fosse esclusivamente religiosa la sua preoccupazione, nel senso di una religiosità etnicamente disincarnata, ciò ovviamente non avrebbe avuto alcun senso, siccome gli armeni "bizantini" conoscendo il greco

---

[29] Cfr. al riguardo le pertinenti considerazioni di C. Gugerotti, "Un testo kerigmatico-mistagogico di tradizione bizantina", in *Oriente Cristiano*, XXXII (1992), 2-3, p. 59, approfondite in "L'invenzione dell'alfabeto in Armenia", cit. Bibliografia I, in part. pp. 121-126. Interessanti pure, benché necessitanti di qualche precisione, le riflessioni di J. Russell, "On the Origins and Invention of the Armenian Script", in Mus, 107 (1994), pp. 317-333.

potevano benissimo intendere i testi sacri e la liturgia). È inoltre la lettura che ne dà uno dei primi e massimi interpreti dell'evento, Movsēs Khorenatsi.[30]

La cultura etnica è vista come espressione e traduzione in esperienza umana, comunitaria, della fede cristiana. Tale concezione che affonda le radici nell'area siriaca,[31] raggiunge nell'era patristica la più impegnativa realizzazione nell'opera di Mesrop Mashtots la quale poi, — a prescindere dalle dibattute questioni filologico-storiche sull'eventuale partecipazione diretta di Mesrop alla formazione dell'alfabeto georgiano —, certamente avrà funzionato da modello e da fonte d'ispirazione per l'analogo movimento culturale-religioso che di lì a poco permeerà pure il mondo georgiano, praticamente l'intera Sub-Caucasia.[32]

Pensiamo che sia giusto parlare in tale contesto, come abbiamo già fatto, di una teologia dell'etnia[33] o delle "nazioni", se non disturba il termine che va ovviamente inteso in senso culturale,[34] senza complessi e paure di tradimento dell'essenziale universalità del messaggio cristiano.

La teologia dell'etnia non s'identifica di per sé né con la teologia "delle genti" né con la teologia "dei popoli", di cui è in atto un germe di fioritura, pur includendole

---

[30] Cfr. B. L. Zekiyan, "L'"idéologie' nationale de Movsês Xorenac'i" cit. Bibliografia I.

[31] Cfr. G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, t. I, (= Études e Théologie Historique, 1), Beauchesne, Paris 1948, p. 17; W. Boeder, "Identität und Universalität: Volkssprache und Schriftsprache in den Ländern des alten Christlichen Ostens", in *Georgica*, 17 (1994), pp. 66-84.

[32] Con questa espressione intendiamo l'intera regione sud-caucasica in modo da includervi pure quelle zone dell'Anatolia orientale che costituivano l'Armenia storica. L'espressione è stata già adottata nella letteratura specialistica — cfr.: G. Scarcia, "Zurvanismo subcaucasico", in *Zurvan e Muḥammad*, (= Quaderni del Seminario di Iranistica ..., Università ... di Venezia, 2), Venezia 1979, pp. 15; J.-M. Thierry, "Les tétraconques à niche d'angle (Étude typologique d'un groupe d'Églises subcaucasiennes)", in *Bazmavep*, CLVIII (1980), p. 124.

[33] "Ellenismo, ebraismo e cristianesimo in Mosé di Corene (Movsês Xorenac'i). Elementi per una teologia dell'etnia", in *Cristianesimo e giudaismo: eredità e confronti*, XVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, in *Augustinianum*, XXVIII (1988), pp. 381-390.

[34] Riteniamo preferibile l'uso, in questo caso, del termine "nazione" al plurale per scansare fin dall'inizio ogni sospetto di privilegio o di particolarismo esclusivo. L'idea della "nazione" come punto di riferimento d'identificazione culturale è stata una delle leve costanti della conservazione e dello sviluppo della coscienza d'identità armena per lunghi secoli, sia in situazioni di dominio straniero sul proprio territorio storico sia nelle colonie e nella diaspora. Il concetto è stato recentemente rivalutato nel denso e stimolante studio di Tz. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Ed.s du Seuil, Paris 1989, tr. ital. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991, in part. pp. 203-217, 452-466.

per più di un verso ed avendo con esse intime affinità. Infatti, la prima considera soprattutto le "genti" nella dialettica biblica della loro "contrapposizione" all'antico Israele, nella dialettica tra il "particolarismo" del Vecchio e l'universalità della vocazione delle genti. Quanto alla seconda, essa potrebbe essere considerata come il preambolo immediato della teologia dell'etnia in quanto la sua considerazione dei "popoli" attraverso la storia è tesa a decifrarne ed interpretare ciò che li unisce nel destino e nel cammino. La teologia dell'etnia invece dovrebbe proprio cercare di capire il "se" e il "come" del significato delle etnie nella storia della salvezza appunto nella loro diversità. Comunque, per non moltiplicare oltre misura il già rispettabile numero delle "teologie al genitivo", sarebbe preferibile unire queste varie visuali come altrettanti capitoli di una generale "teologia dei popoli" dall'orizzonte più ampio possibile.[35]

La "nazione", infatti, rettamente intesa, senza le note ed amare deviazioni nazionalistiche (ma vi sarebbe forse concetto alieno ad ogni rischio di degenerazione?), si ricollega alla dinamica umana di definire la propria identità in base ad un'appartenenza di gruppo e costituisce, storicamente, uno dei gruppi d'identificazione più importanti.[36] Tale realtà sociologica viene innalzata e trasformata, nel contesto della coscienza ecclesiale in questione, in una realtà teologico-ecclesiale riccamente e variamente elaborata.[37]

Quanto stiamo dicendo trova un ampio riscontro anche in una ottica di storia comparata: gli armeni sono stati infatti gli unici tra i popoli delle periferie dell'impero bizantino dal Maghreb alla Persia, il cui paese pur avendo subito una fortissima penetrazione araba sull'intera sua estensione, non solo non hanno abdicato alla propria religione ma hanno anche consapevolmente e tenacemente conservato la propria lingua e cultura etnica nella vita di ogni giorno e non meramente quali strumenti di celebrazione liturgica e di letteratura sacra.

Ciò che forse maggiormente caratterizza la colorazione etnica della cristianità armena rispetto ad altre Chiese orientali di analoga sensibilità,

---

[35] Per una visione d'insieme dei rispettivi *status quaestionis* si vedano: L. Sartori, "Teologia dei popoli: status quaestionis", in *Popoli messianici*, Dossier conoscitivo in preparazione del VI seminario per i teologi dell'Italia settentrionale sul "Rinnovamento del metodo teologico", Istituto Trentino di Cultura - Istituto di Scienze Religiose in Trento, 1984, pp. 5-25; AA. VV., "Le genti nel piano della salvezza", in *Parola, Spirito e Vita. Quaderni di Lettura Biblica*, 26, 1992/2.

[36] Cfr. W. Boeder, cit. n. 31.

[37] I generi letterari in cui tale elaborazione trova spazio di espressione, più che come teoresi speculativa, quale riflessione di fede sulle esperienze vissute, sono primariamente la storiografia, l'omiletica, l'esegesi e l'innografia. Sarebbe fuori proposito cercare trattazioni *ad hoc* di simili argomenti.

pare essere il fatto che fin dagli esordi tale colorazione venne percepita, pensata e vissuta dagli armeni nella consapevole prospettiva di una teologia della storia e di ciò che potremmo chiamare una teologia della cultura: storia e cultura quale momenti salvifici, nel segno e gioioso e dolente degli eventi, per la vita stessa della nazione. Anzi sarebbe più aderente dire una teologia non "di" ma "in": teologia nella storia e nella cultura; storia e cultura permeati dal senso teologico, dal senso escatologico della realtà.

Non è certamente casuale la straordinaria fioritura tanto della letteratura storiografica quanto della produzione codicografica e miniaturistica in Armenia, che trovano un raffronto solo a Bisanzio, il cui contesto ideologico però non è etnico, bensì imperiale, e la cui vastità, in ogni senso, è incomparabile. Storiografia ed arte amanuense che, nell'esercizio stesso del proprio atto, diventano ad un tempo e teologia nella storia e teologia nella cultura e teologia nell'etnia.[38]

San Nersēs di Lambron (1252/53-1198) espresse questa unità piramidale in un detto lapidario: "ben sanno coloro che hanno fatto l'esperienza dell'amore per lo studio che è esso stesso amore di Dio".[39] Con parole più "povere" testimonia la medesima convinzione degli innumeri amanuensi anonimi un colophon emblematico fra tanti: "Per lo stolto il manoscritto non vale niente; per il saggio ha il prezzo del mondo".[40] L'aveva egregiamente notato Lynch, l'acuto viaggiatore britannico, allorché annotava: "... gli armeni apprezzano [la stampa] col medesimo affetto e venera-

---

[38] Sulla teologia e, in genere, la concezione della storia in Armenia cfr. Bibliografia I. Per elementi che siano alla base dell'esperienza e della riflessione armena da credenti sulla cultura, si vedano le stimolanti osservazioni di G. Uluhogian, *Lingua e cultura scritta*, in *Gli Armeni*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 115-130.

[39] Nel colofon del Santo alla sua traduzione dal greco dei *Dialoghi* di Gregorio Magno: Garegin I Kat'oghikos [Yovsep'iants], *Yishatakarank' dzeragrats* (Colofon dei manoscritti), sec. V-1250, Antilias, Libano 1951, colof. n 218, col. 479; idem in A. S. Mat'evosyan, *Hayeren dzeragreri hishatakaranner* (Colofon dei manoscritti armeni), sec. V-XII, Erevan 1988, colof. n 244, p. 227 (purtroppo questa recente ed arricchita edizione dei colofon più antichi non dà le riferenze all'edizione dello Yovsep'iants).

[40] Cfr. G. Uluhogian, *art. cit.*, p. 120 (si tratta del colofon del ms. n 2178 del Matenadaran di Erevan del 1391).

zione infantili con cui i montanari della Persia valutano un pugnale o un fucile".[41]

c. Dinamiche di apertura

L'intreccio profondo tra l'universalità del codice e l'incarnazione storico-etnica è la molla che fa scaturire le dinamiche di apertura, la tensione verso l'*oikumene*. La fedeltà sino al martirio, confessata dagli armeni in termini a prima vista così intransigenti, si presenta nel contempo, ad uno sguardo più penetrante, anche nel segno di una saggiamente dosata flessibilità: l'armeno, infatti, graniticamente saldo sulla non compromissorietà della propria fede e dignità nazionale, non ha mai dubitato a dichiarare solennemente la propria disponibilità alla collaborazione e, occorrendo, alla subordinazione, variamente intesa a seconda dei vari contesti storici, che non gli chiedessero il sacrificio della propria identità.[42]

Dai Sasanidi agli Arabi e da questi ai Safavidi ed agli Ottomani, che li nominarono la "nazione fedele" (*millet-i sadık*),[43] fu questa una linea di condotta inalterabile degli armeni: la disponibilità, anzi la voglia di convivenza anche con fedi e signorie non cristiane, ma alla ferrea condizione del rispetto della propria dignità di popolo, pena la rivolta di sangue. All'uopo si sviluppa presso gli armeni persino la concezione d'una sorta di regalità "limitata", proprio per poter realizzare tale convivenza.[44]

---

[41] H. F. B. Lynch, *Travels and Studies*, vol. I, London 1901, p. 240, rist. da Khayat's Oriental Reprints, Beirut 1965: "... which the Armenians prize with the same childish affection and reverence as the Persian highlanders value a rifle or spotting gun".

[42] Lo dichiara Vahan Mamikonian, soprannominato il Lupo, l'eroe della pace di Nuarsak (cfr. n. 25). Lo dichiarano prima di lui gli eroi di Awarayr: i vescovi e i principi riuniti in concilio ad Artashat per rispondere alle minacce di Yazdegerd e quelli convocati in seguito alla sua corte a Ctesifonte (Eghishē, II).

[43] Cfr. S. Koças, *Tarih boyunca Ermeniler ve Türk-Ermeni ilişkileri* (Gli armeni nel corso dei secoli e le relazioni turco-armene), 2a ed., Ankara 1967, p. 45.

[44] Così già all'epoca degli Arsacidi, ma soprattutto coi Bagratidi che segnano un momento di splendore tra i più felici dell'Armenia sotto ogni punto di vista. I re Bagratidi si asterranno da coniare monete, segno forte di sovranità, e faranno uso di monete arabe per non suscitare i sospetti del califfato, loro remoto patrocinante, su eventuali loro velleità di sottrarsi alla sua suprema sovranità e alla sua zona d'influsso. Per una visione complessiva e dettagliata ad un tempo della storia armena sono da consigliare in particolare: R. Grousset, *Histoire de l'Arménie*, cit. n. 9; *Histoire des Arméniens*, sous la direction de G. Dédéyan, Privat, Toulouse 1982.

La prevalente finalizzazione pragmatica di questo approccio sul piano politico — la pace e l'incolumità del proprio regno —, non ne cancella le valenze "ecumeniche".[45]

Arabi, Safavidi ed Ottomani costituiscono i capisaldi storici di quell'universo islamico il quale anche oggi, pur sotto altre denominazioni e figure, rappresenta l'interlocutore e, per certi versi, il concorrente principale dell'universo cristiano. L'esempio storico, che il cristianesimo armeno offre, di sforzo teso al dialogo ed alla pacifica convivenza, sulla base però di una ferma reciprocità, ci pare che rechi tuttora un messaggio di vibrante attualità. Reciprocità, certamente proporzionata alle vigenti condizioni storiche: ciò che costituiva per gli armeni il punto di riferimento imprescindibile, cioè il rispetto e la garanzia della propria identità, dovrà esprimersi nel corso del tempo in contenuti variamente adeguati alle specifiche e concrete esigenze del momento.

Facciamo un esempio. La costruzione di luoghi di culto e d'istituzioni tese a garantire l'identità religioso-culturale delle popolazioni allodosse nei paesi occidentali è, senza alcun dubbio, un requisito fondamentale di diritti umani. Si dovrebbe però dare per altrettanto scontato che ciò implichi la reciprocità. Altrimenti la "liberalità" può sfociare in "debolezza" o semplicemente in un riconoscimento del diritto unilaterale. I diritti sanciti o praticamente riconosciuti alle minoranze cristiane in certi paesi di diversa tradizione religiosa, e in alcuni persino di dichiarato regime "laico", lasciano spesso assai perplessi. E resta purtroppo il grosso interrogativo se il costo del petrolio o altri interessi contingenti siano sufficienti a far da contrappeso alla situazione. Siamo convinti che tante tradizioni religiose, quella islamica ad esempio, abbiano in sè gli elementi per apprezzare chi non si compromette e resta geloso non solo del proprio interesse ma anche della propria dignità. Istruttivo a proposito il giudizio che esprime degli armeni l'autore turco succitato e che riportiamo per esteso: "È superiore la loro capacità di adattamento all'ambiente. Non sono fanatici quanto alla religione e alla lingua. Però sono fedeli e attaccati alle proprie convinzioni e alla propria fede così come alle amicizie. Perciò, seppure a costo di grandi privazioni e sofferenze, la stragrande loro maggioranza non ha cambiato la propria religione e confessione nonostante le oppressioni protrattesi per secoli".[46]

Oltre ai rapporti sviluppati sul proprio territorio con allogeni ed allodossi limitrofi o innestati nel territorio, la vocazione armena all'"oikume-

---

[45] Qui e in analoghi contesti non direttamente teologici adoperiamo i termini "*oikumene*" (ecumene) ed "ecumenico" primariamente nel loro significato originario di universo abitato e di quanto vi si riferisce.

[46] S. Koças, cit. n. 43, p. 45. Sul principio della reciprocità per un incontro fruttuoso tra musulmani e cristiani ci permettiamo d'inviare al nostro: "The Awakening of Islam. A problem of Cultural Identity and Prospects for a Dialogue", in *Filosofia Oggi*, IX (1986), 3-4, pp. 425-434. Sulla questione del fondamentalismo in genere si veda: H. Hemminger (Hg.), *Fundamentalismus in der weltlichen Kultur*, Quell, Stuttgart 1991.

ne" nella costante dialettica tra codici universali ed incarnazione etnica troverà un campo di espressione ed espansione privilegiate nelle interminabili colonie sparse per il mondo come pure nelle varie fasi della fatidica Diaspora.

A nostro parere, una distinzione s'impone tra le nozioni di "colonia" e "diaspora". La stessa etimologia di quest'ultima indica una situazione di dispersione ed implica quindi un processo d'indebolimento, anzi di disfacimento delle strutture politiche nel paese d'origine. La "diaspora" in senso proprio è la conseguenza della perdita di unità e coesione all'interno di una comunità. La "colonia" invece, dal latino "colere", starebbe ad indicare un processo d'ampliamento del proprio habitat. Onde lo sviluppo e la fioritura delle "colonie" in tempi di prosperità politica ed economica. Però al di là di queste generiche considerazioni, sia le colonie che le diaspore si presentano nella storia con delle strutture e caratteristiche di volta in volta diverse. Le colonie greche che si disseminavano per l'Asia Minore e la Sicilia erano portatrici di una cultura che finì per imporsi alle culture locali preesistenti scatenando il processo di ellenizzazione di queste contrade in un contesto storico che non era quello di una conquista politica come sarà, per esempio, più tardi il caso con l'espansione macedonica di Alessandro Magno o in epoche più recenti con le colonizzazioni del tipo britannico o gallico.

È diverso il modello delle colonie armene, come di tante altre che non "colonizzano", cioè non impongono la propria cultura, poiché prive di un retroterra che conferisca loro delle disponibilità concrete in tal senso. Pur non essendo "diaspora" in senso stretto, queste colonie partono non tanto da *esigenze* di "espansione" quanto da *indigenza* di spazi operativi. Nel caso armeno, poi, in seguito al crollo del Regno di Cilicia nel 1375, viene a crearsi una situazione *sui generis* che non è ancora la diaspora vera e propria susseguente al genocidio e allo sradicamento dalla terra, ma non è neppure semplicemente la colonia nata da una indigenza di "spazi operativi". Privata la terra, la "madre patria" delle sue strutture portanti, queste si ricreeranno in certo qual modo in "diaspora", a Costantinopoli, a Tiflis, in Polonia come risultato di una *esigenza di sopravvivenza comunitaria*, instaurando così una singolare dialettica tra colonia e terra d'origine, di cui la diaspora vera costituisce il momento-limite in fase antitetica.

Per dirla in breve, nei vari contesti storico-politici in cui vengono a travarsi, gli armeni sviluppano nel corso di lunghi secoli uno status di "etnicità", in condizioni di minoranza "non territoriale", che risolve in maniera quasi esemplare l'ardua dialettica tra conservazione ed integrazione.

Il concetto di "minoranza non territoriale", cioè di minoranza non definita per il legame con un determinato territorio nel paese in cui viene a trovarsi, è tuttora un concetto ampiamente ignorato e misconosciuto dalla coscienza e dalla prassi delle relazioni giuridiche internazionali come pure all'interno degli Stati. François Rigaud, riconosciuta autorità in diritto internazionale, denunciava energicamente, nel 1985, la quasi assenza di tale concetto dalla Carta delle Nazioni Unite al convegno "Armenia: il volto di un popolo", tenutosi a Venezia sotto l'egida della Fondazione Internazionale Lelio Basso. Gli ebrei costituiscono a tutt'oggi forse l'unica minoranza non territoriale riconosciuta, almeno in pratica, comme tale, non fosse per le umiliazioni e le

persecuzioni di cui sono stati oggetto dal Medioevo fino al nostro secolo. Ma ciò che li distingue, a livello della coscienza popolare, è soprattutto la loro religione e non un fattore di ordine propriamente etnico.[47]

La soluzione proposta dagli armeni alla dialettica tra conservazione d'identità ed integrazione fa perno da una parte su un concetto d'identità che potremmo definire come "identità polivalente" o pluridimensionale, e dall'altra su un concetto del rapporto tra "suddito" (*hpatak* — noi diremmo "cittadino") e Stato, che distingue chiaramente, senza contrapporli, i parametri oggettivi: il "codice universale" della cittadinanza, e i parametri soggettivi, cioè antropologico-culturali, individuali e comunitari, dell'incarnazione etnica, del senso di "nazione" (o di "etnia" secondo la terminologia prevalente nell'ambito occidentale). La proposta implica in ogni caso il superamento dell'idea di nazione come entità univocamente politica, identificata in concreto con la statualità, in altri termini il superamento del concetto monolitico di Stato-nazione in ciò che esso ha di chiuso e d'inflessibile.[48] Tocchiamo qui i cardini di quel tipo di società che all'inizio del nostro discorso abbiamo configurato come un sistema in-frontiera.

Un modello storico a noi caro è quello della "cosmopoli", non quale reminiscenza sentimentale di sapore romantico tra la nostalgia e l'utopia, né referente di quegli "agglomerati" plurietnici anonimi che sono le metropoli contemporanee, ma di un tipo di società come luogo d'incontro privilegiato tra etnie, culture, lingue, religioni diverse, le quali non ci vivono in compartimenti stagni, ma senz'altro comunicano tra di loro oltre il lavoro e l'interesse. Ci vivono con una vitalità tale da arrivare, spesso, persino ai livelli di una produzione culturale.

La "cosmopoli" così intesa è definita, per riferirci ad un nostro precedente scritto, non "dal semplice accumularsi di gente disparata, ma dalla simbiosi, in modo che ogni singolo componente possa mantenere e sviluppare la propria identità e concorrere per ciò stesso alla sintesi totale" (*Da Konstantiniye*, cit. Bibliografia X, p. 18; il riferimento al concetto di "simbiosi" è in base al significato biologico del termine e non a quello del suo uso psicanalitico). Un simile modello si realizzava nelle grandi metropoli culturali dell'Ottocento: Alessandria d'Egitto, Tiflis, Costantinopoli, Madras, Calcutta, San Pietroburgo, ove la convivenza l'una accanto all'altra delle varie culture non era una semplice agglomerazione o sovrapposizione, né inevitabil-

---

[47] Per il **dibattito odierno** sull'identità ebraica, sul suo statuto diasporico e/o statuale, vorremmo indicare in mezzo ad una letteratura sterminata i seguenti titoli: H. Arendt, *Ebraismo e modernità* (raccolta di saggi sparsi tradotti in italiano), Unicopoli, Milano 1986, Feltrinelli, Milano 1993^2; AA. VV., *Ebrei moderni. Identità e stereotipi culturali*, a c. di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

[48] Non potendo qui approfondire questo discorso, assai complesso anche per la novità e ridotta familiarità dei concetti che lo reggono, ci permettiamo di rinviare ad alcuni nostri studi dove li abbiamo ampiamente sviluppati (vedi Bibliografia X).

mente connessa all'emarginazione: fenomeni questi che sono, invece, tra i tratti salienti delle realtà sociali odierne cosiddette "multinazionali".

Le nozioni di "cosmopolita, cosmopolitismo" non trovano posto nell'*Encyclopédie Philosophique Universelle* (sous la direction d'André Jacob, II: *Les notions philosophiques*. Dictionnaire, vol. dirigé par S. Auroux, I, 1990); compaiono invece nel *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (herausg. von J. Ritter + und K. Gründer, Schwabe & Co. Verl., Basel / Stuttgart), ma facendo riferimento esclusivamente all'ideologia del "cittadino del mondo", della "fratellanza umana universale", al "superamento" delle frontiere statali e nazionali.

d. Il carisma di ecumenicità

Le dinamiche di apertura, che non senza qualche paradosso, nascono da una situazione di frontiera e di martirio, raggiungono il massimo in ciò che costituirà la tradizione ecumenica, in senso squisitamente teologico, della Chiesa Armena.[49]

Ci troviamo ancora una volta di fronte più che ad uno "*speculum sine macula*", o a qualche miracolo della "natura", ad un fenomeno di pedagogia della storia e della Grazia che matureranno nella seconda metà del XII secolo quelle figure uniche nel proprio genere non solo nell'ambito della Chiesa Armena ma della cristianità intera lungo l'arco della sua storia, cioè i già menzionati santi Nersēs Shnorhali e Nersēs di Lambron.

Già prima di loro ciò che stava a cuore agli armeni meglio illuminati, più che la condanna delle usanze dei greci o di altri, era invece il riconoscimento di quelle proprie. Atteggiamento senz'altro consono alla consapevolezza di una Chiesa che non perdette mai il senso realistico dei propri limiti e proporzioni. Consapevolezza, incisa a parole d'oro nel celebre detto di Movsēs Khorenatsi, padre della storiografia armena, quasi a perpetuo oracolo per i posteri: "sebbene siamo noi una piccola aiuola e numericamente circoscritti assai nell'esiguo e deboli nelle forze e soggiogati parecchie volte sotto un altro regno, nondimeno molte opere

---

[49] L'ecumenismo, forse meglio l'ecumenicità, *in senso teologico* è, per noi, essenzialmente "unitatis redintagratio", cioè la ricomposizione dell'unità della Chiesa, storicamente perduta. Questo ci pare essere il significato proprio in cui il Vaticano II ne elaborò il concetto ed adoperò il nome. Riteniamo perciò alquanto impropria l'estensione del termine al dialogo con le altre religioni. Sono diverse infatti le basi e le implicazioni teologiche, l'eredità comune, i criteri di riferimento (ci siamo dilungati sulla questione in un articolo in corso di stampa: "La Chiesa e l'ecumenicità: dalla frontiera all'oikumene", in *Spiritualità, Storia e immaginario armeno*).

di coraggio si trovano compiute anche nel nostro paese e degne di essere menzionate per iscritto".[50]

Benché con minore chiarezza e frequenza, un analogo atteggiamento connesso alla percezione della sostanziale equivalenza di formulazioni dogmatiche terminologicamente e concettualmente differenti, in sostituzione degli atteggiamenti di "imposizione", quasi abituali, delle "grandi" Chiese, si riscontra nella Chiesa Armena nello stesso ambito propriamente dogmatico. Un esempio distante di secoli dallo Shnorhali, ne abbiamo nel chiaro esposto del Catholicos di Etchmiadzin Movsēs III Tat'ewatsi (1628-1633) a Urbano VIII: "Non siamo noi eretici o scismatici, come voi credete, ma siamo ortodossi, secondo la confessione dei nostri Padri spirituali, ed anatematizziamo per nome tutti gli eretici: Ario, Macedonio, Nestorio, Eutiche e tutti coloro che pensano come loro. Infatti, anche se diciamo una la natura di Cristo, che vi pare sia eutichiano, però vi aggiungiamo: inconfusa. Se non dicessimo inconfusa, sarebbe un'eresia abominevole. Poiché è come quando voi dite "due nature", che è [simile] a [quanto diceva] Nestorio, ma aggiungete: indivise. Se non aggiungeste "indivise" dicendo due le nature, sarebbe un'eresia abominevole. Invece, mentre noi diciamo una la natura inconfusa, voi dite due le nature indivise. Ed è unico e [ugualmente] corretto il senso di ambedue le espressioni".[51]

Torniamo però a Shnorhali. Egli, sepppure ignoto ai più, è il vero antesignano dell'ecumenismo moderno più aperto, forse il primo, certamente uno degli spiriti rari, a scoprire in termini così espliciti e precisi la convenzionalità e la conseguente relatività del linguaggio teologico, anche dogmatico; a formulare la completa indifferenza dei riti e delle discipline ai fini della comunione ecclesiale, purché obbediscano alla fede e alla carità; a penetrare il significato concreto della sostanzialità del segno sacramentale, mentre il sommo Tommaso d'Aquino non potrà fare a meno, nella costruzione della sua teologia sacramentaria, di schemi latini nel tentativo di farne la norma universalmente valida.

---

[50] Movsēs Khorenatsi, *Patmut'iun Hayots* (Storia degli Armeni), I, iii.

[51] Lettera, in data 17 Agosto 1626, del futuro Catholicos Movsēs III, del vescovo Khatchatur Kesaratsi e del *vardapēt* Aristakēs al Papa Urbano VIII (Archivio di Propaganda Fide, Scritture Originali Congregazioni Generali, edito da G. Amadouni, *Oskan Vardapēt Yerewantsi yew ir jamanakë* (O. V. di Erevan e il suo tempo), Venezia - S. Lazzaro 1975, p. 268.

Agli armeni verrà "imposta" dal Concilio di Firenze tale quale la dottrina dell'Aquinate. Il Concilio di Firenze rappresenta un momento culminante nella storia dell'ecumenicità premoderna. La sua stessa convocazione offre un modello di ecumenicità che neppure il Vaticano II osò imitare: l'invito rivolto dalla Chiesa di Roma alle Chiese sorelle non cattoliche a partecipare al Concilio a pieno titolo prima ancora che venissero stipulati gli atti d'unione. Ecumenicità d'ispirazione che guidò il Concilio attraverso le grandi trattative dell'unione coi greci, non esimendosi però da limitazioni in ciò che riguardava le Chiese "minori", quasi un "doppio peso, doppia misura". Esempio il celebre Decreto *pro Armenis* che considera la consegna delle sacre supellettili durante il rito dell'ordinazione sacerdotale quale materia del Sacramento. L'usanza è entrata di seguito e resta tuttora nel rito armeno, mentre l'aspetto teologico della questione è stato risolto da Pio XII con la Costituzione Apostolica "Sacramentum Ordinis", del 1947, dichiarante l'imposizione delle mani come unica "materia" del Sacramento.

Shnorhali coglierà fino in fondo il senso della libertà evangelica: mentre il suo grande contemporaneo, S. Bernardo, il *Doctor Mellifluus*, non sfuggiva alla diffusissima tentazione di convertire alla fede anche con la forze delle armi, Shnorhali dava invece ai suoi sacerdoti viventi in mezzo a residui semipagani una direttiva diametralmente opposta.[52] Purtroppo la morte sopravvenuta non permise al Catholicos armeno di portare a termine l'opera dell'unione,[53] per la quale egli "tracciò, purtuttavia, le direttrici di un'unione ecclesiastica, che rimarranno per sempre valide".[54]

Ecco nel loro midollo i principi che possiamo considerare come il "decalogo ecumenico" di Shnorhali:

a. L'unione è opera divina. La preghiera è la condizione preliminare e il mezzo più eccellente per raggiungerla;

b. L'unico necessario per l'unione è la verità della fede nella carità. Tutte le differenze di riti, di tradizioni, anzi delle stesse formulazioni dogmatiche (quando esse non nuocciono all'integrità della fede, cioè sono compatibili con una interpretazione ortodossa), diventano secondarie. Perciò occorre non esigere né imporre da una parte e dall'altra niente che non sia strettamente necessario per l'unità della fede;

---

[52] Cfr. la Lettera sulla conversione degli *Arewordik'* (Figli del Sole): alla Chiesa incombe il dovere di annunciare la Parola, *"eligere vero et congregare bonos in vasa ..., malos autem foras mittere ad justum Judicem spectat"* (Sancti Narsetis Clajensis Armeniorum Catholici *Opera* nunc primum in latinum conversa notisque illustrata opere et labore D. J. Cappelletti, vol. I, Venetiis 1833, p. 270). Altre traduzioni della lettera: in russo, di H. Bartikyan, in AA. VV., *Ellenističeskij Bližnij Vostok. Vizantija i Iran*, Moskva 1967, pp. 102-112; in franc., di M. Canard, in REArm, V (1968), pp. 282- 288.

[53] Quanto a Nersēs stesse a cuore la causa dell'unione traspare da queste parole: "La nostra prontezza a portare questo (progetto) a compimento è tale, che non solo da vivi, benché affetti da infermità, ma anche dal sepolcro, se ciò fosse possibile, risorgendo, come Lazzaro, seguiremmo la chiamata della voce divina" (*Opera*, p. 196).

[54] P. Ananian, *Narsete IV*, cit. n. 12, col. 753.

c. Nondimeno, quando una delle parti insiste su un punto che non sia rigorosamente necessario, sarà bene che la comparte si sforzi di andarvi incontro per salvare la comunione della carità;

d. Occorre sforzarsi al massimo perché l'obiettivo dell'unione non crei scissioni all'interno delle rispettive Chiese. L'unione deve essere un'opera comunitaria; essa ha un senso in quanto impegna la comunità ecclesiale. Questa responsabilità ricade soprattutto sui capi delle Chiese. Shnorhali è nella piena consapevolezza che un'eventuale unione conclusa da lui, senza il consenso della maggioranza della sua Chiesa, rischierebbe di segnare un risultato effimero. Il problema si pone ugualmente, qualora si tratti pure d'introdurre delle modifiche rituali o disciplinari. Alla preoccupazione ecclesiale e comunitaria si aggiunge quella canonica in quanto neppure il Catholicos dovrebbe sentirsi autorizzato a sorvolare sul consenso dei propri vescovi, considerarsi come investito a rappresentare da solo la propria Chiesa. Ciò non significa affatto desistere dal perseguimento dell'obbiettivo, ma vuole solo ribadire quanto sia necessario in un lavoro così delicato, come quello di ricostruire l'unità della Chiesa, avere il massimo di tatto, di pazienza, d'amore, e procedere per gradi preparando gli animi;

e. Un fattore assai importante per l'unione è la preparazione psicologica, nel senso della carità cristiana, che deve condurre a dimenticare il passato. Carità che deve però esprimersi concretamente in tutti i settori della convivenza umana. Shnorhali è ben consapevole che la barriera di una separazione plurisecolare, fomentata da rivalità, da calunnie, da odio reciproco, costituisce per l'unione un ostacolo gravissimo;

f. Il reciproco rispetto nella carità deve costituire la legge basilare delle trattative. L'uguaglianza e la franchezza nella conduzione dei colloqui sono condizioni imprescindibili perché questi abbiano un senso e possano riuscire. Una particolare umiltà è richiesta da chi è più grande e più forte, perché la comparte non si senta soggiogata da tale grandezza e forza. I dibattiti mai devono essere animati dall'ambizione di riportare vittoria, ma dal sincero desiderio di correggersi nell'unico intento di scoprire la verità;

g. L'unione essendo una causa divina, non può avere altro motivo se non la carità cristiana, l'amore della pace e della concordia, sostenuti dalla convinzione interiore. Nessun interesse politico o considerazione umana deve né può intervenire, pena il tradimento della propria coscienza affine al diniego della fede cristiana. Ciò non esclude, anzi conferma, che l'amore dovendosi esprimere, come abbiamo già rilevato, in tutti i settori della convivenza umana e della vita civile, debba risplendere necessariamente anche nei rapporti politici tra i popoli e le nazioni. Per i riferimenti testuali cfr. Zekiyan, *Un dialogue oecuménique*, cit. n. 15, pp. 434-438.

CONCLUSIONI E PROSPETTIVE

Ribadendo l'esclusione di ogni tentazione idealizzante, da quanto è stato detto si delineano alcuni contenuti concettuali, positivamente complessi, di una scottante attualità, senza ignorarne per ciò i valori di perennità.

Una prima constatazione che si presenta, ci sembra questa: un'identità di frontiera, stabile e forte abbastanza per essere e rimanere se stessa,

ma sufficientemente aperta e permeabile per arricchire sè e chi la circonda, non offre forse un modello storico e attuale ad un tempo, per tutti i problemi che pone il moderno fenomeno delle migrazioni, delle nuove forme di copresenza nelle società evolute di diverse etnie, razze, lingue, culture, religioni? Infatti non è che si sia attualmente in possesso di tanti modelli ove l'integrazione non finisca in un'assimilazione indifferenziata che appiattisce, o il mantenimento delle identità non induca forme nuove di emarginazione e di ghettizzazione o di confilittualità interetniche.

Torniamo però al piano prettamente religioso ove si colloca essenzialmente il discorso della spiritualità. Quanto detto potrà, spero, rendere ragione di quella tradizione, chiamiamola pure "pre-ecumenica", che non di rado ha contraddistinto alcuni atteggiamenti di base della Chiesa Armena e, in particolare, collocare nel loro contesto, per quel che devono alla storia e alla cultura, le sublimi figure di Nersēs Shnorhali e di Nersēs Lambronatsi, i quali più che pre-ecumenici, sarebbe congruo definire archetipi di ecumenicità oltre i limiti dei tempi e dei confini.

La Chiesa di oggi sopravvivrà se sarà veramente una Chiesa di "frontiera", se con la sua identità "forte" e marcata potrà comporre tutta quell'apertura, tutta quella permeabilità per ogni tipo d'identità, per ogni modello di cultura, da poterle assimilare, cioè far sue, ed integrare nella propria organicità viva e complessa, senza esigere da nessuno sacrifici menomanti e mutilanti.

Ci pare, inoltre, che sia di grande ed attualissima importanza il problema dei linguaggi che Shnorhali affrontava in maniera altrettanto profonda, quanto semplice e limpida, quando dichiarava che non le formule in sé dell'"una" o delle "due nature" potevano vantarsi della valenza dell'ortodossia, ma solo il loro uso concreto e contestualizzato in base alle definizioni preannunciate. Principio, la cui applicazione seria e ponderata potrebbe prevenire o risanare, anche oggi, tanti malintesi teologici ed ecclesiali e spianare meglio il campo sia per la ricerca teologica che per il dialogo interconfessionale.

Non meno attuale ed importante il principio dell'unitarietà della Chiesa locale nel perseguimento del dialogo e nella ricerca dell'unione. Purtroppo, il non lieve disagio che il movimento ecumenico sta oggi attraversando dipende in notevole misura dal fatto che i vari gruppi ecumenici non si sono quasi curati d'intraprendere seriamente un dialogo "ecumenico" all'interno della propria comunità ecclesiale coi vari gruppi e tendenze nel suo seno.

Un altro punto che emerge fortemente è l'esperienza ecclesiale, cristiana, dell'etnia e delle culture etniche su cui la riflessione teologica dovrebbe chinarsi. Abbiamo sviluppato, negli ultimi decenni, tante teologie: della storia, delle realtà terrestri, della libertà, della liberazione, della sessualità, del lavoro, ma non dell'etnia in quanto tale, appunto per il sospetto o timore, già accennato, di deviazioni "nazionalistche" ossia offuscanti la natura essenzialmente universalistica della parola cristiana. Ma timore e rischio di deviazioni possono esserci ovunque. Non per ciò stesso dovrebbe bloccarsi la riflessione teologica.

È vero, si è parlato pure di teologia dei popoli. Però il concetto di "popolo", come realtà storico-culturale, resta abbastanza nel vago per quanto concerne la realtà etnica/nazionale. Esso esprime piuttosto, come abbiamo rilevato, il lato che accomuna e non ciò che distingue e diversifica gli uomini. È troppo persistente inoltre il richiamo della Chiesa come "popolo di Dio"; onde il rischio che la "teologia dei popoli" finisca per essere semplicemente assimilata ad un capitolo dell'ecclesiologia. Occorrerebbe considerare il "popolo" più espressamente come entità ed unità storico-culturale nella peculiarità dei suoi lineamenti che ne fanno appunto "etnia" o "nazione" — ripetiamo — intendendo quest'ultimo termine nel suo significato culturale. Infatti la "nazione", considerata come entità statuale, cioè lo Stato come tale, dovrebbe costituire l'oggetto di una teologia della realtà politica ossia, semplicemente, di una teologia politica.

Intesa così, la teologia dell'etnia diventa la teologia di un modello culturale, di un modello antropologico, di un modello storico. Una riflessione, quindi, che raccoglie, compone ed applica unitariamente ad una determinata realtà storico-culturale-sociale i principi e i dati elaborati in sedi teologiche e sotto angolature diverse.

Lo stretto rapporto, che si può ben intuire, di una simile impostazione con quanto abbiamo detto della Chiesa di "frontiera": "martire", cioè testimone, ma dinamicamente aperta all'*oikumene*, costituisce un motivo ulteriore per sollecitarne un'appropriata elaborazione.

Infine, una considerazione ancora: la realtà armena costituisce un punto d'incrocio privilegiato tra Oriente e Occidente. Essa potrebbe quindi aiutare per un nuovo approccio a questi mondi, così spesso invocati, eppure così poco capiti e, perciò, così rudemente contrapposti.

Consideriamo alcuni esempi. Lo stupendo fenomeno dei *khatchkar* è tipico dell'Armenia, paese sito quasi all'estremo lembo dell'antico mondo

cristiano (almeno dell'orbe "mediterraneo"). E quale caso o coincidenza, che qualcosa di simile si trovi pure nell'estremo lembo occidentale della cristianità medievale, l'Irlanda![55]

Altro esempio: il senso di concretezza dell'armeno, il suo senso del "pragma" (non vorremmo dire nemmeno "pragmaticità" per non dar adito ad un'ambiguità confinante con il pragmatismo, che è, invece, qualcosa di parecchio estraneo all'animo armeno). Tale senso del "pragma" ci porta alquanto oltre o "in margine" di quell'Oriente che siamo abituati a considerare o immaginare sempre così solare, sotto il segno del Pantocrator, delle splendide icone dorate dell'Oriente bizantino, del "grande" Oriente mediterraneo.

Quindi, c'è pure questo Oriente armeno, un Oriente diverso, ma non perciò meno autentico. Un Oriente che, per più di un motivo potrebbe veramente fungere da ponte: motivi non solo storici o geografici o culturali (della cultura dei concetti, delle parole, delle immagini), bensì motivi che funzionano a livelli più profondi, a livelli ove i discorsi e le vicende tacciono, e dove parla l'interiorità dell'uomo, il suo silenzio, così come il silenzio delle pareti nude delle chiese armene, il silenzio della tesa verticalità della loro cupola unica, della visceralità ctonica dei *khatchkar*.

Per questi e per altri motivi ancora, abbiamo escluso dai nostri intenti la contemplazione estetizzante, o il puro esercizio accademico. Ma, attraverso un percorso storico, ci siamo sforzati di delineare un'identità spirituale, religiosa e culturale, i cui problemi di fondo sono pure oggi, fatte le debite proporzioni, i problemi di tanti, cristiani e non. Problemi, che non possono non coinvolgerci e non coinvolgere chi ci sta intorno.

Ciò comporta però un impegno: di adoperarsi perché il messaggio riviva, e perché con il messaggio viva pure il messaggero. Ogni messaggero.

Ca' Cappello
S. Polo 2035
30126 Venezia

Boghos Levon Zekiyan

[55] Segnaliamo tra i contributi più recenti sull'argomento: H. Richardson, "Christian Iconography in Early Irish and Armenian Art", in *Atti del V Simposio*, cit. n. 22, pp. 576-585.

BIBLIOGRAFIA SUSSIDIARIA

I. Per un'**introduzione alla teologia e alla spiritualità armena**, si veda: I. Hausherr, "Arménienne (Spiritualité)", in DSp, I, Paris 1932; J. Mécérian, *Histoire et institutions de l'Église Arménienne. Évolution nationale et doctrinale, spiritualité – monachisme*, Beyrouth 1965; B. L. Zekiyan, "Ełišē as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church", in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Dumbarton Oaks Symposium 1980), Editors: N. G. Garsoian ..., Dumbarton Oaks 1982, pp. 187-197; Id., "Ellenismo, ebraismo e cristianesimo in Mosè di Corene (Movsēs Xorenac'i). Elementi per una teologia dell'etnia", in *Augustinianum*, XXVIII (1988) - XVI Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana. Cristianesimo e giudaismo: eredità e confronti, pp. 381-390; C. Gugerotti, *L'interazione dei ruoli in una celebrazione come mistagogia. Il pensiero di Nersēs Lambronac'i nella "Spiegazione del Sacrificio"*, (= "Caro Salutis Cardo". Studi, 8), Ed.ni Messaggero, Padova 1991. Si vedano inoltre *supra* le note 13-15 e le voci "Grégoire de Narek", "Nersès de Lambron", "Nersès Šnorhali", "Mékhitar de Sébaste" in DSp. Sugli **aspetti teologici, e in genere "ideologici", della storiografia armena**, oltre le opere attinenti già citate, si vedano in part. R. W. Thomson, "The Maccabees in Early Armenian Historiography", in JTS, n.s., vol. XXVI, part 2, 1975, pp. 329-341; Id., *Introduction* a *Moses Khorenats'i. History of the Armenians*, Translation and Commentary on the Literary Sources by R. W. Thomson, Harvard University Press, 1978; B. L. Zekiyan, "L'«idéologie» nationale de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'histoire", in *Handes Amsorya*, CI (1987), pp. 471-485; Id., *Eredità classica e componenti ebraiche in Mosè di Corene (Movsēs Xorenac'i). La sintesi armena in cerca di nuove frontiere della «civiltà» e dell'etnia*, in corso di stampa in *Autori classici in lingue del Medio e Vicino Oriente*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma; C. Gugerotti, *Introduzione a SEBEOS, Storia*, traduzione dall'armeno, introduzione e note di C. Gugerotti, (=Eurasiatica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi di Venezia, 4), Ed.ce Mazziana, Verona 1990, pp. 7-33; G. Traina, "Pensiero storico armeno e pensiero classico: origini e sviluppi di un incontro ideale", in *Atti del V Simposio Internazionale di Arte Armena* (Venezia 30 maggio - 3 giugno), Venezia 1992, pp. 785-805; Id., *Il complesso di Trimalcione. Movsēs Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno*, (= Eurasiatica, 27), Venezia 1991; Id., "L'invenzione dell'alfabeto in Armenia: Teologia della storia nella *Vita di Maštoc' di Koriwn*", in *La traduzione dei testi religiosi*, a c. di C. Moreschini e G. Menestrina, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 101-126.

II. Su **Calcedonia e la Chiesa Armena** si veda: K. Sarkissian, *The Council and Chalcedon and the Armenian Church*, London 1965, New York 1975²; B. L. Zekiyan, "La rupture entre les Églises Géorgienne et Arménienne au début du VIIᵉ siècle. Essai d'une vue d'ensemble de l'arrière-plan historique", in REArm, n.s., XVI (1982), pp. 155-174; Id., "Les relations arméno-byzantines après la mort de St Nersēs Šnorhali", in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*, II/4, in JÖB, 32/4, pp. 331-337; Id., "The Armenian Community of Philippopolis and the Bishop Ioannes Atmanos Imperial Legate to Cilicia", in *Between the Danube and the Caucasus. Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe*, Budapest 1987, pp. 363-373; N. Garsoian, *Some Preliminary Precisions on the Separation of the Armenian and Imperial Churches: 1. The Presence of "Armenian" Bishops at the First Five Oecumenical Councils*, in *KATHEGETRIA. Essays Presented to Joan Hussey*, Porphyrogenitus 1988, pp. 249- 285; K. Maksoudian, "The Chalcedonian Issue and the Early Bagratids: The Council of Shirakawan", in REArm, XXI (1988-89), pp. 333-344; V. A. Arutjunova

- Fidanjan, "The Ethno-confessional Self-Awareness of Armenian Chalcedonians", *ibid.*, pp. 345-363; B. Ananian, *Recherches sur l'histoire de l'Église Arménienne du Ve au VIe siècle*, (= Bibliothèque d'Arménologie «Bazmavep», 34), San Lazzaro - Venezia 1991 (in arm.); Id., *Zak'aria Hayots Kat'oghikosi yew Ashot Ishkhanats Ishkhani t'ght'aktsut'iunë P'ot Patriark'i yew Nikoghayos A. Papi het* (La corrispondenza del Catholicos degli Armeni Zak'aria e del Principe dei Principi Ashot con il Patriarca Fozio e con il Papa Nicola I), (= Bibliothèque d'Arménologie «Bazmavep», 35), ibid. 1992, (riass. in franc. pp. 94-98); A. Lidov, "L'art des Arméniens chalcédoniens", in *Atti del V Simposio Internazionale di Arte Armena* (Venezia 30 maggio - 3 giugno), Venezia 1992, pp. 479-495. Si veda inoltre la bibliografia citata nelle nota 15.

III. Sui **rapporti tra la Chiesa Armena e la Chiesa di Roma**, pur essendo stato trattato moltissimo in diversi contesti, le monografie *ex professo* non sono numerose. Ne indichiamo due di segno opposto, non esenti, purtroppo, da condizionamenti di parte e parecchio distanti tra loro nel tempo: A. Balgy, *Historia doctrinae catholicae inter Armenos unionisque eorum cum Ecclesia Romana in Concilio Florentino*, Viennae 1878; Anapatakan, *Breve storia dei rapporti armeno-latini dagli inizi fino al 1382*, Antilias - Libano 1981[2].

IV. Sulle **varie correnti tra gli aderenti alla comunione romana e la loro consistenza numerica** cfr.: M. Tchamtchian, *Storia degli Armeni*, III, San Lazzaro - Venezia 1786 (in arm.), pp. 724-727, 749 s.; G. De Serpos, *Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazione armena*, Venezia 1786, I, pp. 380-412; II, pp. 140 s.; M. Abagian, "La questione della 'communicatio in sacris' nel secolo XVIII e la formazione del patriarcato armeno cattolico", in *Bazmavep*, CXXXIX (1981), pp. 145-154; D. Bundy, "The Trajectory of Roman Catholic Influence of the Councils of the Sis and Adana", in *Armenian Review*, vol. 45, (Winter 1992), No. 4/180, pp. 73-89; B. L. Zekiyan, "Les disputes religieuses du XIVe siècle, préludes des divisions et du statut ecclésiologiques postérieur de l'Église arménienne", in *Actes du Colloque "Les Lusignans et l'Outre Mer"*, Poitiers-Lusignan 20-24 octobre 1993, Conseil régional Poitou-Charentes [1994], pp. 305-315.

V. Sulla **fondazione del patriarcato armeno cattolico** cfr.: Kh. At'anasian, *Biografia del Catholicos Abraham I Artzivian*, Beirut 1959 (in arm.); Abagian, "La questione della 'communicatio in sacris' nel secolo XVIII e la formazione del patriarcato armeno cattolico" cit. par. IV, CXXXIX (1981), pp. 129-182; CXLI (1983), 215-232; CXLVI (1988), 155-172; CXLVII (1989), 244-258; CXLVIII (1990), 146-161, 413-418; CXLIX (1991), 461-476; CXL (1992), 202-214.

VI. Sull'**arte e l'architettura armene in genere**, in lingue occidentali, dopo il lavoro pionieristico, monumentale e discusso, di J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, 2 voll., A. Schroll, Wien 1918, segnaliamo alcune opere nella ricca produzione degli ultimi decenni: S. Der Nersessian, *L'Art arménien des origines au XVIIIe siècle*, Arts et Métiers Graphiques, Paris 1977; AA. VV., *Gli Armeni*, Jaca Book, Milano 1986 (edizioni anche in inglese, francese e tedesco); J.-M. Thierry - P. Donabedian, *Les Arts arméniens*, Mazenod, Paris 1987; N. Stepanjan, *Iskustvo Armenii*, Sovetskij Khudožnik, Moskva 1989. Da segnalare ancora la collana dei *Documenti di Architettura Armena*, (Facoltà di Architettura, Politecnico di Milano - Accademia delle Scienze d'Armenia), giunta al fascicolo n. 21 (Milano - Venezia 1974...).

VII. Sui **rapporti tra l'alfabeto armeno e quello georgiano**. Per una serena visione dello *status quaestionis* e per indicazioni bibliografiche cfr.: C. Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown Univ. Press 1963, pp. 105-106, n. 160; G. Lafontaine, "The Origin and the Date of the Creation of the Georgian

Alphabet", in A. Alpago-Novello, W. Beridze, J. Lafontaine-Dosogne, *Art and Architecture in Medieval Georgia*, Institut Supérieur d'Archéologie et d'Histoire de l'Art, Louvain-la-Neuve 1980, p. 45; J. Greppin, "Some Comments on the Origin of the Georgian Alphabet", in *Bazmavep*, CLIX (1981), p. 455; The. Gamkrelidze, "Reply to John Greppin", *ibid.*, pp. 457-459.

VIII. Sui **rapporti letterari tra l'Armenia e la Georgia** nella prima fase delle rispettive culture letterarie cfr.: N. Marr, "Le relazioni armeno-georgiane nel passato", in *Murdch*, X (1898), 4, pp. 489-517, in part. 513 ss. (si tratta del riassunto in arm. e della versione armena di due scritti in russo di Nikolaj Marr, il primo intitolato "Il poeta georgiano Akaki Tzereteli sugli armeni" e apparso su *Novoe Obozrenie*, nn. 4841, 4842, del 5 e 6 feb. 1898, il secondo intitolato "In risposta al poeta giornalista", *ibid.*, 31 marzo e 2 aprile 1898); V. Dondua, "Gruzinskaja Literatura", in *Literaturnaja Enciklopedija*, t. 3, Izdatelstvo Kommunističeskoj Akademii, Moskva 1930, Bibliography Reprint: Tokyo 1982, coll. 37-44; S. Lyonnet, *Les versions arméniennes et géorgiennes du Nouveaux Testament*, tiré à part de l'introduction à l'étude du Nouveau Testament, 2e partie: M.-J. Lagrange, *Critique textuelle*, II, *La critique rationnelle*, capp. X, XVII, XXV, XXXII, XXXIII, J. Gabalda, Paris 1935; J. Molitor, "Die georgische Bibelübersetzung, ihr Werdegang und ihre Bedeutung in heutiger Sicht", in OC, XXXVII (1953), pp. 23 ss.; M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, (= Studi e Testi, 185), Città del Vaticano 1955; D. Marshall Lang, *Landmarks in Georgian Literature*, Luzac and Co., London 1966.

IX. Sui **principi e procedimenti metodologici** che dovrebbero guidare gli studi dei rapporti armeno-georgiani (come in genere ogni studio di relazioni bilaterali), spesso inficiati d'inutili partiti presi anche presso autori etnicamente non coinvolti, ci permettiamo d'inviare ai nostri: "Prémisses pour une méthodologie critique dans les études arméno-géorgiennes", in *Bazmavep*, CLXIX (1981), pp. 460-469; "Le croisement des cultures dans les régions limitrophes de Géorgie, d'Arménie et de Byzance. Prémisses méthodologiques pour une lecture sociographique", in *Annali di Ca' Foscari*", (= Serie Oriental 17), XXV, 3 (1986), pp. 81-96.

X. Sui **concetti di "integrazione differenziata", di "identità polivalente"**, sulla **dialettica tra identità e integrazione** si veda: Bohos Levon Zekiyan, *Prémisses pour une méthodologie critique*, cit. par IX; *Le croisement des cultures*, cit. *ibid.*; *Da Konstantiniye a Venezia*, in *Studi Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*, (= Eurasiatica 5, Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici), 1988; *Hrand Nazariantz, gli Armeni e l'Italia. Da una vicenda interculturale verso una nuova tipologia di confronto etnoculturale*, in "Annali di Ca' Foscari", (S. O. 21), XXIX, 3 (1990), pp. 135-150 (una variante del medesimo soggetto: *Hrand Nazariantz e la migrazione armena in Italia. Un tentativo di ricostruzione tipologica del contesto interculturale*, in *Hrand Nazariantz tra Oriente e Occidente*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Conversano, 28-29 nov. 1987), Fasano, Brindisi 1990); Id., "Les identités polyvalentes et Sergueï Paradžanov. La situation emblématique de l'artiste et le problème de la polyvalence ethnique et culturelle", in *Filosofia Oggi*; Id., *Eredità classica e componenti ebraiche in Mosè di Corene*, cit. par I.

XI. Sull'**applicazione alla realtà ecclesiale dei concetti di "diaspora" e "di minoranza"** si veda: D. Mendt, "Christsein — Bereitschaft zur Diaspora. Zur Problematik Volkskirche, Minoritätskirche, Bekenntniskirche", in *Als Boten des gekreuzigten Herrn*, Festgabe für Bischof ... Werner Krusche zum 65 Geburtstag, herausg. von H. Falcke, M. Onnasch, H. Schutze, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1982, pp. 179-184.

XII. Sul fenomeno complesso, della **migrazione**, che nelle sue varie forme è alla base di gran parte dei problemi attinenti all'identità e a quanto vi è connesso, si vedano: M. Sorre, *Les migrations des peuples. Essai sur la mobilité géographique*, Paris 1955; A. P. Ladame, *Le rôle des migrations dans le monde libre*, Paris 1958; A. Sauvy, *Théorie générale de la population*, voll. I- II, Paris 1963; M. Allione, *Sulla costruzione di modelli di previsione dei movimenti migratori*, Milano 1964; L. Dollot, *Les migrations humaines*, Paris 1970; L. Grinberg y R. Grinberg, *Psicoanalysis de la migración y del exilio*, Madrid 1984; G. Tassello e L. Favaro (a cura di), *Chiesa e mobilità umana. Documenti della S. Sede dal 1883 al 1983*, introduzioni di G. Rosoli e V. De Paolis, Roma 1985; P.-J. Thumerelle, *Peuples en mouvement: la mobilité spatiale des populations*, Paris 1986; S. Celia Magno e G. Sinatora (a cura di), *Minoranze: la ricchezza della diversità, Atti del Convegno ecclesiale in preparazione della giornata nazionale delle migrazioni* (Calabria, 15-19 nov. 1989), Catanzaro 1990; *Migration: The Demographic Aspects*, Paris 1991. Per il **dibattito in corso**, oltre ai lavori attinenti già citati, cfr. ancora: R. Marienstras, *Être un peuple en diaspora*, Mosaïques I, Fr. Maspéro, Paris 1975; Th. Veiter, *Nationalitätenkonflikt und Volksgruppenrecht im 20. Jahrhundert*, München 1977; *La struttura negata: Cultura armena nella diaspora*, Convegno-Seminario Internazionale: I, Milano 1978, Atti / The Proceedings, redazione: M. Nichanian - M. Pomponio, ICOM, Venezia, 1979; II, Milano 1979, Atti / The Proceedings, *Infrastructure de la Culture Arménienne Diasporique. La Culture: Mouvement socio-culturel ou structure figée?*, redaz.: M. Nichanian, ICOM, Venezia, 1981; R. A. Rreminck, *Theory of Ethnicity. An Anthropologist's Perspective*, University Press of America, Lanham, MD - London, 1983; P. G. Donini, *Le minoranze nel Vicino Oriente e nel Maghreb. Problemi metodologici e questioni generali*, P. Laveglia Ed., Salerno, 1985; *What is to be asked*, Proceedings/Colloquium I, 2nd ed., The Zoryan Institute, Cambridge, MA, 1986; W. H. McNeill, *Polyethnicity and National Unity in World History*, The Donald G. Creighton Lectures, 1985, University of Toronto Press, 1986; E. Balibar - I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, Ed.s La Découverte, Paris, 1988; J.-W. Lapierre, "Crise de l'Etat-Nation et des Institutions Internationales", in *Encyclopédie Philosophique Universelle* (sous la direction d'André Jacob, II: *Les notions philosophiques*. Dictionnaire, vol. dirigé par S. Auroux, I, 1990), pp. 1712-1714.

V. Ruggieri, F. Giordano, A. Furnari

Il sito bizantino di Chimera: 2° Rapporto

Al termine di un sentiero che sale tortuosamente dalla spiaggia sulla cui estremità opposta era attestata la città di Olimpos, e che ripercorre dappresso il tracciato di una strada antica, si incontra un piccolo nucleo di edifici, tra i quali spiccano i resti di una chiesa, scarsi e confusi; e di una fontana monumentale. Ancora più a sud, con lo stesso orientamento, si susseguono altre costruzioni con una piccola cisterna. Questo primo raggruppamento è separato da un secondo e più consistente blocco — che nella precedente comunicazione su questa stessa rivista è stato denominato *complesso B*[1] da un breve tratto di terreno in leggera salita.

Anche se l'antica strada, il cui basolato si è conservato solo a tratti, non ha lasciato tracce del suo percorso terminale, possiamo ugualmente affermare che raggiungeva il luogo da nord est, ove è ancora *in situ* una sostruzione articolata da nicchie centinate a fondo piano. Essa sostiene il terreno che scende ripido verso il ruscello sul fondo del canalone.

Sull'estremità ovest della sostruzione si alza l'unico avanzo del grande muro sovrastante, l'angolo superstite, in *opus quadratum* e di ottima fattura, costituito da dieci corsi di blocchi calcarei parallelepipedi, delle dimensioni di circa un metro e mezzo per 80, con un'altezza di 60 cm. Questo angolo, con il suo lato perpendicolare al muro di sostruzione, si allinea esattamente con il fronte della chiesa, o meglio, con il suo portale, sola parte rimasta della facciata ovest. Anche il portale è formato con grandi blocchi calcarei: per gli stipiti sono due i pezzi sovrapposti, di base approssimativamente quadrata con 90 cm di lato ed alti 60, tra i quali si interpone un blocco minore, mentre l'architrave, che reca incisa sulla fronte la bella iscrizione classica, è un blocco di dimensioni ancora più grandi, lungo 240 cm ed alto 62; la larghezza è pari a quella degli stipiti della porta, e cioè 92 cm. È evidente la comune appartenenza di tutti questi grandi blocchi — altri sono in opera nel muro nord della navata centrale — ad una struttura preesistente. Essi si distinguono immediatamente per fattura e grandezza e contrastano violentemente con l'aspet-

[1] Vedi OCP 60 (1994) 471-502.

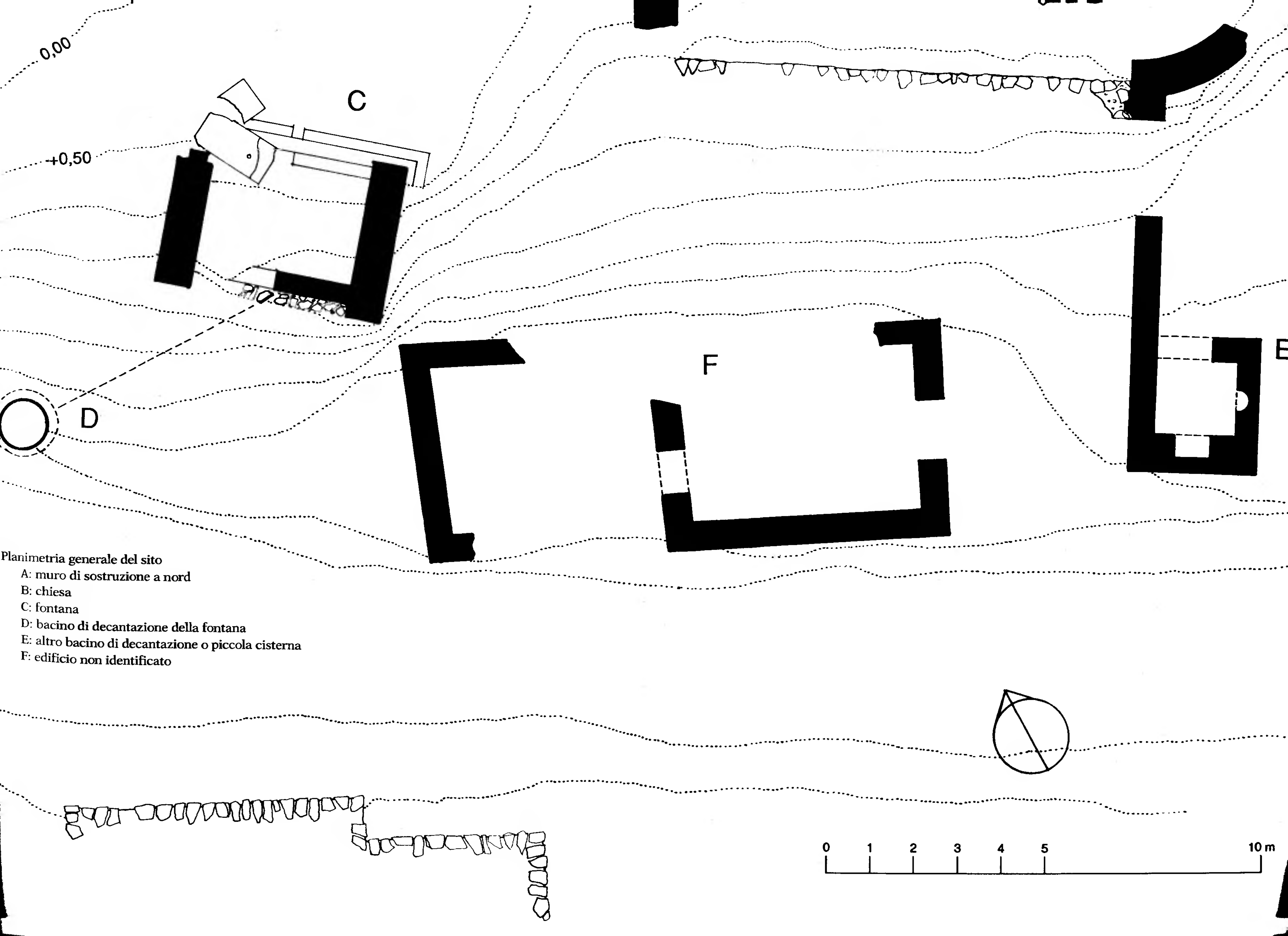
to della restante muratura, composta di scapoli di piccola dimensione e nella quale soltanto alcuni angoli, per esempio quello del fronte absidale, sono rinforzati con conci un poco più regolari, per quanto è possibile vedere.

La distanza tra lo spigolo superstite e l'asse della chiesa misura esattamente 14 metri, di cui 7, tra navate e spessore delle murature, appartengono alla chiesa. Se si aggiungono i 7 metri presumibili per l'altra metà si ha uno spazio perfettamente livellato con più di 20 m di fronte, che potrebbe essere il sito sul quale sorgeva il bagno di cui parla l'iscrizione del portale, e del quale non esistono altre evidenze oltre i grandi blocchi appena descritti. Come ultima notazione in proposito vogliamo ricordare la presenza a terra di alcuni grandi frammenti, dai quali risulta e la buona qualità della muratura in laterizio, e la grande quantità di mattoni tritati all'interno dell'intonaco, quasi un rozzo signino, con la finalità di renderla impermeabile, cosa questa perfettamente in accordo con le necessità di un edificio adibito a bagno. In particolare nel tratto di terreno che scende dal fianco nord della navata alla sostruzione sottostante si conserva una lunga sezione di muro che presenta due differenti tessiture: un primo filare è costituito da una muratura molto regolare di piccole pietre e malta, un secondo strato presenta 4 corsi di mattoni di 27 cm per 5 legati con una malta grigio biancastra, con un alta percentuale di laterizio frantumato.

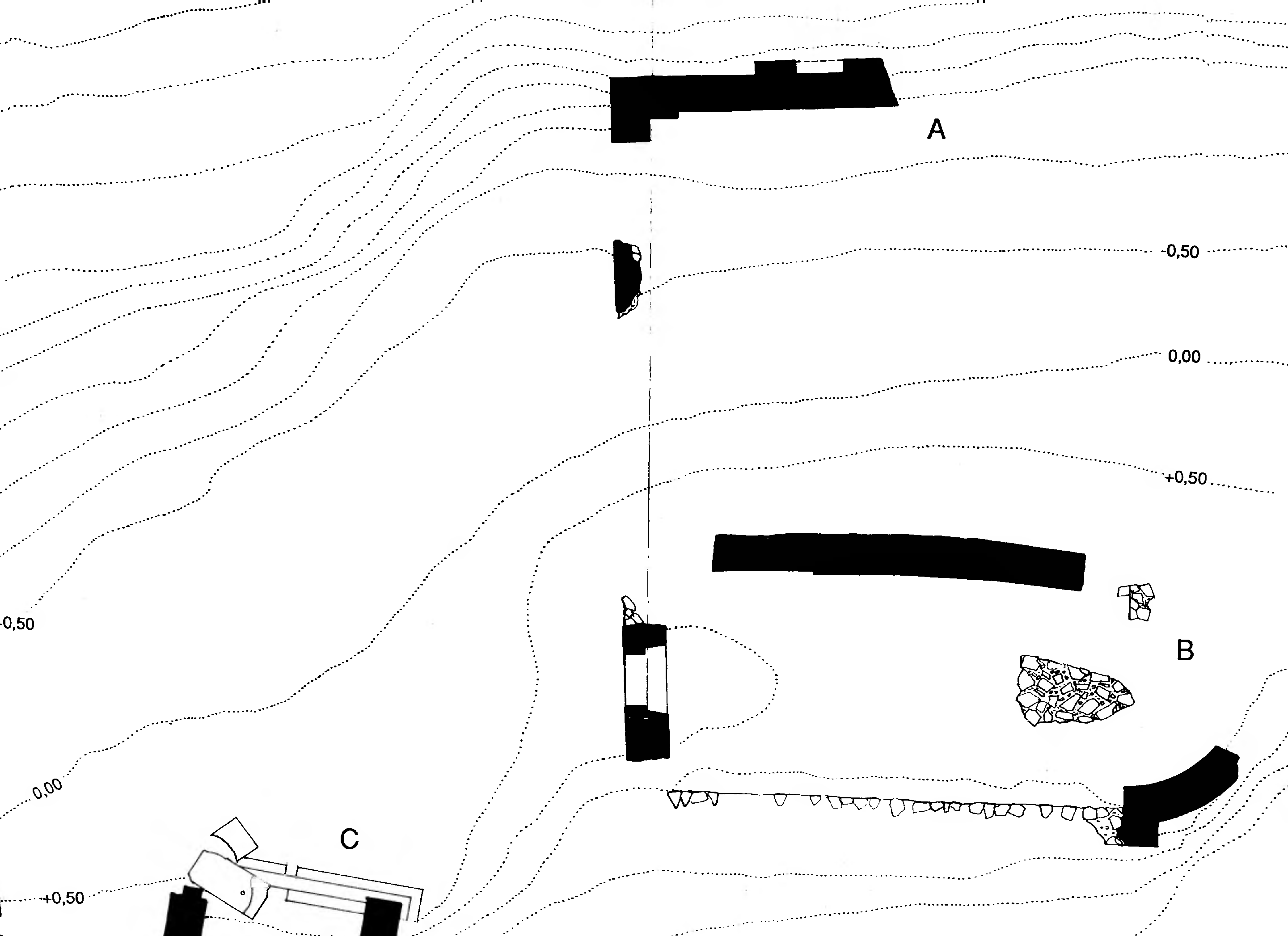
Nel sito dove sorge la chiesa non si notano resti che permettono identificazioni circostanziate dei manufatti precedentemente installati. In particolare resta insoluto, nella ipotesi fatta, il problema del rifornimento idrico. Oltre la fontana di cui diremo, alimentata con ogni probabilità da una sorgente, il cui flusso era intercettato a monte da un piccolo serbatoio per la decantazione, non restano tracce di impianti di adduzione. Una piccola cisterna in realtà esiste nei pressi, parallela al muro sud della navata centrale da cui dista solo 5 metri, ma le sue dimensioni non la fanno ritenere sufficiente alle necessità di un bagno che, con riferimento alla monumentalità della scritta dedicatoria, doveva essere abbastanza grande. Anche in questo caso potremmo allora pensare piuttosto ad un piccolo bacino di decantazione che ad una conserva, una adduzione legata a qualche sorgente, come è nel caso sopra ricordato della fontana.[2]

---

[2] Il muro occidentale della cisterna, perpendicolare all'asse longitudinale della chiesa, si prolunga verso di essa fino ad una distanza di 2,20 m. Questo spazio libero



Planimetria generale del sito
A: muro di sostruzione a nord
B: chiesa
C: fontana
D: bacino di decantazione della fontana
E: altro bacino di decantazione o piccola cisterna
F: edificio non identificato



A
-0,50
0,00
+0,50
B
-0,50
0,00
C
+0,50

Di tutti i resti dell'intero complesso, quelli della piccola cisterna sono gli unici a mostrare un uso appropriato del laterizio ed una certa regolarità di tessitura nella posa in opera. Il muro che sporge verso il fianco della chiesa presenta una struttura molto vicina all'opera mista di incerto e laterizio: sono evidenti tre corsi regolari di mattoni, intervallati con ciottoli, quasi tutti interi, e posti in opera con cura, senza sporgenze dal filo del muro.[3] Il modulo presenta mattoni delle dimensioni di 27 cm, spessi 3,5 ma anche 6 cm, simili a quelli dei grandi blocchi murari di cui si è parlato, mentre la malta è simile a quella usata nel complesso superiore.

La pianta del manufatto è approssimativamente quadrata, larga 1,85 m e profonda 1,76, mentre ci è ignota la sua altezza, a causa dell'accumulo di detriti sul fondo. L'altezza libera del vano è ora di 163 cm dalla chiave della volta al piano attuale.

L'apertura visibile sul piano anteriore è tutta spostata sulla destra della parete, ha una larghezza di 1,28 m, e termina con un arco composto da pietre non lavorate. All'interno, al centro della parete opposta, si trova un arco con ghiera laterizia di 28 cm. L'arco, leggermente rialzato, ha un diametro di 85 cm ed una profondità di 50 cm nello spessore della parete. La volta a botte del vano, con le generatrici parallele al lato corto, presenta invece una deformazione inversa: è leggermente ribassata, con un'altezza in chiave di 75 cm a fronte dei 185 del diametro. Al centro del lato corto di sinistra c'è un'apertura di 54 cm, ricavata parzialmente nello spessore della muratura, per convogliare le acque meteoriche dalla copertura all'interno della cisterna.

Della chiesa si è già detto che presenta resti di scarsa consistenza. Aveva una pianta basilicale orientata a sud — est, con uno scarto di 33° sull'orientatamento canonico ad est.

Delle tre navate usuali oggi ne resta individuabile soltanto una, e non possiamo escludere del tutto che fosse l'unica anche in origine e che la

---

tra la fine del muro della cisterna ed il muro sud della navata centrale della chiesa potrebbe indicare la larghezza della navata sud, per stabilire le cui dimensioni non abbiamo al momento altri elementi di identificazione; essa sarebbe in questa ipotesi di circa 2,20 m, che è quanto si può indicare anche per la navata laterale nord.

[3] Il resto della cisterna non presenta altri impieghi del laterizio, se non in un arco interno, dove però è usato molto disordinatamente e come zeppa tra i *caementa* calcarei. I frammenti laterizi hanno una dimensione sino a 30 cm con spessori della malta di 3 - 3,5 cm.

Lato orientale della chiesa superiore dal complesso sottostante. Sulla sinistra la fontana classica.

2. Veduta del complesso da ovest.

3. Angolo superstite della sostruzione a nord.

4. Portale della chiesa dall'esterno.

5. La chiesa: il portale ed il muro nord della navata. In primo piano la prima assise dei conci della volta della for

7. Il portale visto dall'interno.
Al centro, grande blocco di muratura.





9. Dettaglio della parete nord:
reimpiego di grandi blocchi di edifici precedent



11. Veduta della fontana e degli edifici vicini.

12. Veduta frontale della fontana. Al centro, oltre le lastre della parete di fondo del bacino, alloggiamento del condotto di adduzione.

:ostruzioni a sud della chiesa e della fontana riprese da est; in primo piano il muro che fiancheggia la cisterna.

chiesa fosse mononave con un annesso sul lato nord; παρεκκλήσιον o altro. La navata centrale, la sola conservata almeno nel tracciato, ha una lunghezza di 10,70 m sul lato nord — il lato sud, leggermente inferiore, è di 10,55 m — cui si aggiungono i 2,50 m di profondità dell'abside. La larghezza è mediamente di m 5,05, maggiore verso il fondo ovest,, 5,10 m, minore verso la zona absidale, 5,00. Lo spazio della navata è coperto dalla vegetazione, e soprattutto è ingombro dei materiali di crollo che si sono accumulati nel corso dei secoli, per il che è difficile stabilirne la quota esatta.

La muratura è costituita da un rozzo *opus incertum* i cui *caementa* sono dello stesso calcare locale che compone l'impasto della malta, sporca, porosa e dotata di scarsa aderenza. La struttura è povera e disordinata, costituita da pietre prive di qualsiasi modellazione preventiva, poste in opera senza alcuna organizzazione di corsi o di assise. La povertà della malta ha ulteriormente contribuito alla sua debolezza, così che possiamo oggi constatare come siano mancate le normali capacità di resistenza prevedibili in murature di pari dimensioni

Lo spessore della muratura, ove è stato possibile misurarla, è uniformemente compresa tra i 90 cm ed il metro, e doveva essere considerevole in rapporto all'altezza. Di questa si può tentare una stima approssimata dai resti delle murature esistenti e dalla misura del raggio della calotta absidale. La muratura superstite dell'abside, ha una altezza di circa 3,20 m, cui vanno aggiunti i 2,50 m del raggio della calotta absidale. Da queste due indicazioni è ragionevole ipotizzare un'altezza intorno ai 6 metri, compatibile con quella di altri edifici simili per tipologia e caratteristiche.

La parete nord della navata centrale, completamente spoglia sulla faccia esposta a nord, conserva in alcuni tratti della faccia opposta un intonaco di grana abbastanza sottile e di impasto chiaro, quasi un intonachino per affreschi.

Lo stesso muro presenta l'inserzione di due episodi di un involontario *opus africanum* realizzati con i grandi bliocchi di riuso presenti nel sito. I due grandi triliti, riempiti con pietre di piccole dimensioni. hanno entrambi una luce interna di 95 cm, e non sono disposti simmetricamente, ma dividevano la parete in tre parti ineguali di circa 4, 3 e 2 m; spostate verso il fondo, ad est. La loro struttura era costituita da grandi blocchi indipendenti dalla restante muratura della parete, con dimensioni veramente notevoli: gli architravi, grossi blocchi di reimpiego, misuravano

2,10 m x 0,70 il primo e 2,60 x 0,82 il secondo, con un'altezza di 60 cm comune ad entrambi. L'allineamento presenta uno scostamento apprezzabile dalla linea retta, con un massimo di circa 20 cm poco prima del centro della navata, per la precisione a 4,70 m dal suo inizio. Dell'altro muro della navata centrale, quello sud, non siamo in grado di stabilire neppure l'esatto spessore, perché è stato completamente cancellato. La supposta navata sud è infatti anch'essa completamente invasa da crolli di muratura che ne hanno alzato il piano di circa 60 cm rispetto a quello attuale della navata centrale. assorbendo lo spessore del muro. Di questo restano soltanto due monconi misurabili: uno all'inizio, verso la parete ovest, della lunghezza di 1,15 e l'altro appena accennato, nella zona absidale, e presentano spessori di 100 e 90 cm. rispettivamente

Gli stipiti dell'arco absidale misurano 53 cm, ma l'abside, che mantiene il profilo curvilineo anche verso l'esterno, non ha poi un andamento perfettamente circolare: la sua profondità di 2,50 m supera infatti la misura del diametro — 3,95 m — di ben 52 cm. La parte superstite della curva è la metà sud, sino allo stipite destro della finestra; il suo muro ha uno spessore d 90 cm, che corrisponde esattamente a quello della parete contigua.

Infine della parete ovest e della struttura del portale, si è detto. Tranne un brevissimo tratto di muratura sulla destra del portale, tutta la parete sud è crollata.

Adiacenti al fianco sud della chiesa, ad un livello superiore di circa due metri, ci sono i resti di un altro edificio, di difficile identificazione quanto all'uso, lungo circa 12,50 metri e largo 5, leggermente divergente rispetto all'orientamento della chiesa stessa. All'interno è diviso in due ambienti di diversa grandezza: quello ad est, maggiore, misura 5,30 m con una larghezza di 3,85, il secondo, quello ad ovest, quasi quadrato misura 4,70 x 4,35.

Accanto non è dato vedere altre murature che possano suggerire una continuazione del complesso, almeno al livello attuale del terreno.

Da oriente si accede all'edificio attraverso un'apertura di 1,38 m di larghezza; una seconda porta centinata mette in comunicazione i due ambienti interni.[4] Lo spessore della muratura varia tra i 60 cm. del lato est ed i 50 circa della parte ovest,. e non presenta quei grandi blocchi di

---

[4] Questo passaggio è largo soltanto un metro e a differenza del primo, posto al centro, è spostato verso la parete sud. dalla quale dista 1,20 m.

riuso visibili nella chiesa. Essa è realizzata con l'impiego delle sole pietre locali, tondeggianti e di dimensioni relativamente piccole, poste in opera con quella malta di impasto povero presente in tutti gli edifici. Forse in questo c'è l'impiego di una maggiore quantità di pezzi laterizi, usati però senza quella regolarità che denota un intervento programmato e non casuale.

A sud-ovest della chiesa, con uno spigolo quasi coincidente con l'angolo nord-ovest degli edifici appena descritti, ma ad una quota più bassa di circa 2 m, e con un orientamento leggermente diverso, si trova la già più volte citata fontana monumentale, una costruzione accuratissima di grandi conci di ottima fattura.

Si tratta di un ampio bacino rettangolare di 3,70 m per 2,65, con il parapetto costituito da due grandi lastre calcaree — come calcareo è d'altronde tutto il materiale — di 1 m di altezza,e spesse 30 cm, con quella di destra rovinata a terra poco distante. Quasi al centro delle lastre si trovano dei fori a tronco di cono per l'alloggio delle bocche di uscita dell'acqua dal bacino, con diametri esterno ed interno di 8 e 20 cm. Le due pareti laterali, 80 cm più alte, assumono sul fronte forma di pilastri; larghi 83 cm con 45 di profondità, sono privi di base ma hanno un'ugnatura di coronamento di 15 cm aggettante di 5 cm su tutta la sezione orizzontale del pilastro. Di essi resta al posto solo quello di sinistra.

Dai fianchi della vasca si alzano i resti di una volta a botte di grandi conci parallelepipedi, dello spessore di 37 cm, il cui archivolto era decorato con un motivo simile in tutto ad altri visti nella vicina Olympos. La struttura, che in antico copriva l'intero bacino, conserva solo due filari di conci sul lato sinistro, nella sua parte anteriore, mentre gli altri giacciono sparsi all'intorno.

L'adduzione avveniva dalla parete di fondo, un *opus incertum* dello spessore di 30 cm contro il terreno, davanti al quale era una fodera di grandi lastre, che seguiva l'andamento semicircolare della volta. L'acqua cadeva da un foro di 12 per 16 cm a 1,40 m dal piano del fondo del bacino Esso era sormontato dalla medesima ugnatura che orna i pilastri laterali, qui larga alla base 50 cm e alta 18 cm. La canalizzazione in cotto, attraverso la quale l'acqua giungeva alla fonte ed al suo bacino, è ancora visibile in parte dietro la parete di fondo crollata parzialmente. Le dimensioni del vano, nel punto dello sbocco, sono di 57 cm in larghezza per un'altezza di circa 60. La larghezza del condotto nel tratto retrostante, prima cioè dell'allargamento della curva di immissione, è 44 cm.

Tutta la fontana poggia su una base di due gradini, alta 63 cm. Quello inferiore presenta al centro un'interruzione, le cui parti affacciate sono nettamente arrotondate. È possibile che questa interruzione sia legata alla presenza di una griglia per la raccolta dell'acqua che fuorusciva dalla fontana.

Della provenienza dell'acqua non sappiamo dire oltre la conserva circolare, di cui si è già parlato, e verso la quale si indirizza sicuramente il condotto laterizio che abbiamo appena descritto.

ISCRIZIONE INEDITA SULL'ARCHITRAVE DELLA CHIESA DEL COMPLESSO A[5]

Lungo blocco di calcare grigio (altezza 0,62, lunghezza 2,40, spessore 0,92 m) riutilizzato come architrave nella porta della piccola cappella del complesso. Il blocco ha subito delle fratture su ambo i lati esterni; la l. 1 presenta inoltre delle lacune prodotte, forse, dalla muratura sovrastante quando il blocco è stato posto nella posizione attuale. Il dettato epigrafico, alto 0,49, e largo 1,80 m, è costitutito da 10 linee, le cui lettere misurano in media 5 cm; le ll. 4 e 5 sono state parzialmente erase. Legature ΠΤ, ΠΕ, ΤΙ (questa sembrerebbe la stessa che all'inizio della l. 9 rende dubbia la lettura della Π), ΜΗ, ΝΠΗΝ, ΜΠΗ. Data: 209-211 d. C.

ἐπὶ τοῦ.....]τατο......Αὐτο(κρά)τορ[ος καὶ Καίσαρος
Λουκίου Σεπτιμίου Σεουῆρος Εὐσεβοῦς Εὐτυχοῦς Περτίνα-
κος καὶ Μάρκου Αὐρηλίου 'Αντωνείνου Εὐσεβοῦς Εὐτυ(χοῦς)
Σεβαστῶν [[καὶ Πουπλίου Σεπτιμίου Γέτα Εὐσεβοῦς Σεβαστοῦ
Βρεταννικου(?) μεγίστου]] τῶν μεγάλων βασιλέων [...καὶ]
'Ιουλίας Σεβαστῆς μητρὸς Σεβαστῶν καὶ τῶν ἱερῶν
στρατοπέδων
τὸ βαλανεῖον καθιέρωσεν {ἐν} 'Ολυμπηῶν' ἡ πόλις
.ΠΥΑΔΕΙκ(?)ΑΙ 'Απφία (....)ορτου 'Ολυμπυνὴ κατασκευάσασα
ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέθηκεν

La l. 1 presenta delle difficoltà: da quanto la pietra ha conservato, si restituisce αὐτοκράτορος, e lo spazio che segue permette la congettura καὶ καίσαρος, titolo comune nella titolatura di Settimio Severo. L'inizio della linea invece non contraddice con ἐπὶ τοῦ θειοτάτου. Nella l. 3 la pietra reca ΑΥΡΙΛΙΟΥ ΑΝΤΩΝΙΝΟΥ. Per la lunga erasione che troviamo alle ll. 4-5,

[5] Altrove si spera di presentare altra documentazione sull'epigrafia classica di Chimera.

cf. W. Blümel, *I.K.* 38, 158; altre possibilità di ricostruzione, visto lo spazio disponibile, possono essere: ἐπιφανεστάτου καίσαρος (W. Blümel, *I.K.* 22/1, 811 e 811a; *TAM* II/3, 718; εὐσεβοῦς εὐτυχοῦς σεβαστοῦ καίσαρος (*SEG* 41[1991] 938). Cf anche A. Mastino, *Le titolature di Caracalla e Geta attraverso le iscrizioni*, Bologna 1981, 50 e ss. Nella l. 8 si ha la ripetizione della preposizione ἐν. La linea 9 presenta delle difficoltà di restituzione. Non sembra molto chiaro se il segno semicircolare che inizia la linea debba intendersi come accidentale graffio sul calcare o sia invece da prendere come O; resta ancora senza senso una ricostruzione di quanto segue: Π (ΤΙ ?)ΑΥΑΔΕΙ[1 o 2 lettere]ΑΙΑΠΦΙΑ. Παῦα, seppure ben noto ad Olympos come nome (*TAM II/3*, 903, 944, 1070, 1122, 1162*)*, non sembra dare senso alla linea. Il verbo alla fine sembra richiamare l'azione di 'Απφία (il padre (?) resta sconosciuto), di cui è ben leggibile il nome, presente nelle iscrizioni di Olympus (*TAM II/3*, 1042, 1083, 1099 [qui anche come 'Ολυμπηνὴ] 1164; si trova anche la variante, sempre ad Olympos [nn. 1076, 1157], 'Αφφία). Per la dedicazione di un bagno col concorso epigrafico di tutti i membri della famiglia di Settimio Severo, cf. *IK* 48, 18.

L'iscrizione è anteriore al 211, morte dell'imperatore Settimio Severo, e posteriore al 209 quando a Geta venne concesso il titolo di *augustus* sicché la ben nota Giulia Domna (già μήτηρ κάστρων, μήτηρ στρατοπέδων, appellativo onorifico avuto il 14 aprile 195; cf l'ancora utile M. G. Williams, Studies in the Lives of Roman Empresses, *AJA* VI [1902] 259-305) ricevette quello di *mater augustorum*.[6] L'erasione del nome di Geta dall'iscrizione è posteriore al suo assassinio, perpetrato da Caracalla il 26 febbraio del 212.[7]

---

[6] P. de Rohden - H. Dessau, *Prosopographia Imp. Rom. saec. I.II.III*, Berlin 1896, III, 207; E. Kattenhofen, *Die syrischen Augustae in der historischen Überlieferung*, *Antiquitas* R. 3, B. 24, Bonn 1979, esp. 76-81; M. Bonello Lai, *I viaggi di Giulia Domna sulla base della documentazione epigrafica*, *Annali della Facoltà di Lett. e Fil. dell'Univ. di Cagliari*, n. s. 2, XXXIX (1978-9) [1981] 13-45; F. Ghedini, *Giulia Domna tra Oriente e Occidente. Le fonti archeologiche*, Roma 1984, 6ff. Per una lettura più generale dell'intervento di Settimio Severo nel restauro di monumenti in Licia, cf. D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the end of the third Century after Christ*, I, Princeton 1950, 677.

[7] A. Mastino, L'erasione del nome di Geta dalle iscrizioni nel quadro della propaganda politica alla corte di Caracalla, *Annali della fac. di Lettere e Fil.*, cit., 47-81.

Questa iscrizione accresce la documentazione sul sito di Chimera[8] soprattutto se la colleghiamo all'esistenza di un'elegante fontana, testimoniata da abbondanti resti. Dal lavoro svolto sul posto è risultata la presenza di un sistema di canalizzazioni dell'acqua che scendeva da sud-ovest alimentando la fontana prima di volgere verso il complesso A, ove era localizzato il βαλανεῖον. Dal tenore dell'iscrizione non possiamo tuttavia affermare che Apphia abbia finanziato anche la canalizzazione.[9]

ADDENDUM AL 1° RAPPORTO PRELIMINARE (OCP 1994): IL COMPLESSO B

In aggiunta a quanto scritto nel precedente rapporto, ci è sembrato opportuno fornire ulteriori informazioni per una migliore comprensione della chiesa iconoclastica di Chimera,[10] sita sul santuario[11] di Efesto.

---

[8] Un certo Aquilinus è citato in *TAM* II/3, 1173, iscrizione che al tempo fu datata da Kalinka al III-IV secolo. Ben poco possiamo dire di questo personaggio che sembra sia stato un comandante militare nel IV-VI sec.: cf. L. Robert, *Hellenika* IV, 36, n. 1; *PLRE* I, Aquilinus4.

[9] Cf il caso di Wasserversorgung: *SEG* 31 (1981) 1072. Forse ancora più attinente è il caso di un sacerdote con la moglie a Keramos: τὸ βαλανεῖον ἐκ θεμελίων καὶ τὰ ἐν τῷ αὐτῷ ἔργα πάντα σὺν παντὶ τῷ κόσμῳ ἐκ τῶν ἰδίων κατασκευάσαντες ἀνέθηκαν. (=*I.K.* 30, 19).

[10] Il "fuoco" di Chimera divenne quasi un topos letterario per gli autori cristiani. Alla creazione di Mira come metropoli della Licia (territori di questa regione furono presi dalla Licaonia) da parte di Teodosio II nel 450, Malalas (365, 3) scriveva: "ἔνθα (in Licia) ἐστὶ θεοῦ μυστήριον πῦρ αὐτόματον (lezione che deriva da Scylax: πῦρ πολὺ αὐτόματον ἐκ τῆς γῆς καίεται; C. Mueller, *Geographi Gr. Minores* I, Paris 1855, 74). Nell'edizione criticamente stabilita del *Martyrium Pionii (Le Martyre de Pionios prête de Smyrne*, ed. L. Robert [et G. W. Bowersok - C. P. Jones], Washington, D. C. 1994, IV, 21) si ha: καὶ προσέτι Λυκίας ῥοιβδούμενον πῦρ; cf il commentario a p. 60 con critica alle precedenti versioni. Un ragionato sommario delle fonti antiche e del viaggio di Beaufort si rinviene in C. Ritter, *Bergleichende Erdfunde des Halbinsellandes Klein-Asien*, B. IX, t. II, Berlin 1859, 750-6. V'è da ricordare ancora che l'antica strada da Antalya a Phaselis, per Olbia, sembra raggiungesse anche il sito di Chimera e la città di Olympos: G. Ercenk, "Pamphylia Bölgesi ve Çevresi Eski Yol Sistemi", *Belleten* 56 (1992) 361-370.

[11] È più corretto tradurre ἱερὸν Ἡφαίστου come santuario di Efesto, un santuario all'aperto, piuttosto che "tempio" (nella recezione normale di questo termine). I viaggiatori e lo stesso *corpus* di Kalinka (*TAM* II/3) citano iscrizioni incise su basi d'altari; il sito stesso, inoltre, non offriva un'area cosi estesa per l'erezione di un tempio. Resta accertato, comunque, che il santuario di Efesto rivestiva un'importanza eccezionale nel territorio di Olympos: "su circa 360 iscrizioni, di tutta la Licia, nelle quali si conserva la destinazione dell'ammenda [da pagare per la violazione del sepolcro], 80 prescrivono di versarla ad una divinità; ma in 60 casi si tratta di Hephaistos, nel solo sito di Olympos...". Cf Ed. Frezouls, "Les cultes de la Lycie occidentale", *Akten des II.*

La prima nota riguarda la sismicità. Si è accennato alla natura geologica del terreno e alle vicissitudini architettoniche dell'edificio. Dall'entità delle modifiche murarie avutesi soprattutto nella parte orientale dell'edificio,[12] si può pensare ad una forte scossa tellurica come causa di una delle fondamentali ristrutturazioni. Dei terremoti che possono aver interessato l'edificio possiamo citarne due in particolare. Il primo, nel 529, scosse fortemente la città di Mira che, stando alla fonte narrativa, patì tanto profondamente questa sciagura da indurre Giustiniano a concedere doni ai cittadini e sostegno per la ricostruzione della città.[13] Abbiamo già riconosciuto in precedenza due fasi, costruttive e decorative, nell'abside antica nord, anteriori certamente al 730; se questo documentato terremoto è stato la causa di tali alterazioni, avremmo una conferma per la datazione al VI secolo dell'apparato murario antico.

L'altro sisma avvenne nel gennaio del 750, e toccò Mabbug, la Mesopotamia, e la Siria causando frane e fagliazioni superficiali: "in quello stesso periodo vi fu un terremoto in Siria che provocò una grande e terribile rovina, per cui alcune città furono completamente distrutte, altre solo in parte, altre ancora si spostarono dai monti verso le sottostanti pianure di 6 miglia e forse più, completamente intatte, con le mura e le stesse case. Quelli che furono testimoni raccontano che il suolo della Mesopotamia si spaccò per la lunghezza di 2 miglia, e che dal fondo della spaccatura emerse un'altra terra, bianchissima e sabbiosa...".[14] Si è fatto

---

Internationales Lykien-Symposions, hrs. von J. Borchhard und G. Dolbesch (*Österr. Akad. der Wiss. phil.-hist. Klasse, Denk. 231 [Ergänzungsbände zur der Tituli Asiae Minoris* 17]), Wien 1993, 208 n. 64 e 211-2 con bibl., cf. anche *TAM* II/3 956 e ss.

[12] Risulta particolarmente evidente come la muratura dell'angolo N-E presso l'abside laterale nord antica sia posteriore. Esso non presenta la stessa tecnica rinvenibile nel simmetrico angolo a S-E (grandi blocchi, di cui vari di riuso, con pietre cementate con malta), ma vediamo pietre squadrate, malta e rattoppi condotti con piccole pietre, ed inoltre la muratura non s'innesta bene al muro dell'abside.

[13] Malalas 448, 18-19: καὶ πολλὰ ἐχαρίσατο τοῖς ὑπολειφθεῖσι καὶ τῇ πόλει εἰς κτίσματα. Cf. anche U. Peschlow, "Die Architektur der Nikolaoskirche in Myra, in J. Borchhard (ed.), *Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit (Ist.Forsch.* 30), Berlin 1975, 342.

[14] Theophanes 426, 16 e ss.; trad. it. in E. Guidoboni, *I Terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea*, Bologna 1989, 710. Cf anche la versione dello stesso sisma in C. Mango (ed.), *Nikephoros, Patriarch of Constantinople. Short History*, (CFHB XIII, DOT X), Washington, D.C. 1990, 69 e comm. p. 217. I terremoti avutisi nelle regioni meridionali (Siria e Palestina) sono stati recentemente catalogati da D. H. K. Amiran – E. Arieh – T. Turcotte, "Earthquakes in Israel and Adjacent Areas:

notare come tutto il rifacimento dell'abside e della navata centrale sia avvenuto in tempo iconoclastico, prima della decorazione di IX secolo dell'abside nord attuale: un forte evento sismico può, in effetti, aver indotto i costruttori ad arretrare l'abside centrale verso ovest conservando però l'antico apparato murario come elemento di rinforzo ad est.

Il richiamo degli eventi sismici non esclude assolutamente l'altra grande calamità che ha afflitto l'impero fin dalla seconda metà del VII secolo: le razzie arabe lungo la costa licia.[15] Probabilmente i Persiani prima, ma certamente gli Arabi dopo hanno arrecato seri danni alle città causando malessere ed instabilità sociale nelle popolazioni, forse anche in quelle dell'entroterra.[16]

La seconda nota riguarda la tipologia della chiesa. Due recenti contributi hanno richiamato l'attenzione sulla Licia e sulla sua architettura,[17] ampliandone la conoscenza e arricchendo l'apparato tipologico che già si possedeva.[18] In genere l'architettura ecclesiastica licia presenta una pian-

---

Macroseismic Observations since 100 B.c. E.", *Israel Exploration Journal* 44 (1994) spec. 265-9.

[15] Recente è il sommario offerto da H. Hellenkemper, "Lykien und die Araber", *Akten des II. Inter. Lykien-Symposions*, 99-106, cf anche C. Foss, "The Lycian Coast in the Byzantine Age", DOP 48 (1994) spec. 42-51. Per la vicinanza al nostro territorio, vale la pena ricordare anche il caso di Chumid (Theophanes 483, 4 ss) che nell'808 attaccò la chiesa di S. Nicola a Mira; per le incursioni degli Arabi da Creta, G. Anrich, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griech. Kirche*, I, Leipzig-Berlin 1907, 407 e ss., 518-9.

[16] H. Hellenkemper, "Ecclesiastical Silver Hoards and their Findspots: Implications for the Treasure found at Korydalla, Lycia", in S. A. Boyd – M. Mundell Mango (ed.), *Ecclesiastical Silver Plate in Sixth-Century Byzantium*, Washington, D.C. 1992, 68-70 [cf. le note di L. Safran, *Le Muséon* 107, 1994, 400].

[17] H. Hellenkemper, "Early Church Architecture in Southern Asia Minor", in K. Painter (ed.), *"Churches built in Ancient Time". Recent Studies in Early Christian Archaeology*, London 1994, spec. 215-7 (molto generale); C. Foss, The Lycian Coast 1-52. Qualora sia stato scritto, non ho trovato nessun rapporto di K. Asano su Gemile ada (per la testimonianza epigrafica sull'isola, cf V. Ruggieri, OCP 56 [1990] 491-2 non notato da Foss 6-8 che include anche Karacören; R. S. Carter, "A Turkish Exploration by Boat: visiting the Byzantine Site on Gemile Ada", *Archaeology* 1985, 16-21; J.-P Sodini, "Restes byzantins au Sud de Fethiye (Makri, Telessos)", *ΕΥΦΡΟΣΥΝΟΝ, Ἀφιέρωμα στόν Μ. Χατζηδάχη*, II, Athênai 1992, 549-560. Per la Licia, resta ancora molto valida la carta di H. Kiepert, "Lykia", [*Beilage zum I. B. des lyk. Reisen von Benndorf und Niemann]*, Wien 1884.

[18] M. Harrisson, "Churches and Chapels of Central Lycia", *Anat.Studies* 13 (1963) 117-151; O. Feld, "Die Kirche von Myra und Umgebung", in *Myra. Eine lykische Metropole*, 398-424.

ta basilicale a tre navate (con ottimi esempi di triconco), con atrio e nartece; lo stilobate delle chiese urbane è leggermente rialzato dal calpestio, e in molte di esse si è trovata testimonianza di gallerie superiori e di un transetto (introdotto forse dalle isole greche vicine); particolari restano gli esempi di cappella aggettante ad est in forma di trifoglio. Il fronte absidale, tuttavia, presenta usualmente una sola abside, che, all'esterno, assume andamento sia poligonale, sia circolare (nessuna relazione è stata rilevata dagli studiosi con le chiese carie meridionali). Il fronte triabsidato sembra alquanto raro nell'architettura religiosa della regione: la chiesa nell'isola di Karacören, quella su Yarım Adası[19] e l'altra grande basilica (inedita) di Ölüdeniz[20] ci appaiono come gli esempi più antichi (forse della prima metà del VI secolo) di basilica a tre absidi circolari anche all'esterno, una tipologia che non pare aver trovato un grande seguito nell'entroterra licio. Una "Stadtkirche" tardiva (di quanto?) a tre absidi si incontra sull'acropoli di Sura,[21] ma la sua mancanza di data-

---

[19] V. Ruggieri, "Katêchoumenon: uno spazio sociale", in *ΕΥΛΟΓΗΜΑ. Studies in honor of R. Taft s.j.*, (= Studia Anselmiana 10), Roma 1993, 398-9 con pianta (l'abside nord forma un corpo aggettante sui generis). Si noti come in quest'abside siano state aggiunte delle nicchie laterali: cf la stessa evidenza nell'isola di Gemile, nel mausoleo a Gölköy (inedito, di prossima pubblicazione su questa rivista), e l'esempio più noto accanto alla porta ovest della chiesa orientale di Alahan.

[20] I primi rilievi furono effettuati da V. R. nel 1982; nel 1991 gran parte dell'area ecclesiastica era occupata da un parcheggio ad uso turistico. La chiesa è lunga 30 m. e larga 17,70; l'abside centrale è larga 6,80, e profonda 3,50 m., mentre le due laterali sono larghe 2,20 e profonde 1 m. (quella nord è racchiusa da un ambiente quadrangolare [3,70 m sull'asse nord-sud, e 3 m. su quello est-ovest] all'esterno con accesso da nord). Il nartece misura 3,30 m, mentre l'atrio, difficile da rilevare, si inoltra nell'area paludosa adiacente alla riva della piccola baia interna. Questa chiesa conserva almeno due strati di affresco (accertati) lungo il muro sud, di cui, quello più antico (una splendida testa maschile) è coevo con l'affresco parzialmente conservato nell'abside laterale sud (questo affresco presenta la stessa mano e colori degli affreschi nella tomba in cima a Karacören). Crediamo che i siti, con relativa architettura, di Ölüdeniz, Gemile, Karacören e Yarım Adası siano da leggere come un unico "territorio urbano": la tipologia tombale di Karacören si riscontra a Gemile; gli affreschi tardivi di Ölüdeniz richiamano quelli tardi di Gemile, gli affreschi antichi di Ölüdeniz alludono a quelli di Karacören, la tecnica e il decoro musivo accomuna Gemile a Karacören, la tecnica muraria con ottimi conci e muratura normale indica una stessa maestranza edile operante in questo golfo che mostra segni di vita fin verso l'XI-XII secolo (cf. il graffito arabo a Karacören [FOSS, 9], e quelli a Cnidos [Ruggieri, OCP 58, 1992, 550-1]).

[21] Rilevata da H. Rott, *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien*, Leipzig 1908, 342 ("eine kleine, dreiapsidiale Kirche ist in

zione ci impedisce di confrontarla con la nostra chiesa di Chimera, ed inoltre anziché di absidi, si deve più propriamente parlare di nicchie.[22]

Altre chiese, inedite per quanto ci è dato sapere, sono invece calzanti per il nostro scopo.[23] La prima è sita presso Karaca burnu;[24] benché lo stato di conservazione sia complessivamente cattivo, l'apparato triabsidale, ad est, si è conservato discretamente. La basilica è lunga 23 m ed ha una larghezza di 10,50 m, di cui 4,50 per la navata centrale ed i restanti per quelle laterali. Le tre absidi ad est restano circolari all'esterno; quella centrale, illuminata da una bifora, è ampia 4,20 e profonda 2,10 m, mentre le laterali hanno un diametro di 1,30 m con una profondità di 0,90. Conci sono presenti solo negli archi della bifora, mentre tutto il corpo che resta sulla piccola altura mostra come materiale esclusivo per la muratura la pietra tufacea locale, tagliata a varie grandezze e cementata con malta.[25]

Vicino, più a sud, nella sella che scende a mare ad Inceburun, si trova ancora un'altra chiesa, lunga 15 e larga 7 m. Essa ha sviluppato solo 2 navate, la maggiore (larga 5,30 m), e la settentrionale (2 m), mentre la parete sud è ricavata direttamente dalla sella tufacea della collina.[26] Due absidi, dunque, formano il corpo orientale di questo edificio basilicale: la centrale misura 5 per 2,15, mentre quella a nord 2 per 0,95 m. Ancora una volta la bifora illumina l'abside centrale che conserva ben leggibile,

---

eine ältere, grosse Basilika eingebaut"); mal rilevata da Harrisson 143, fig. 18, e ben resa da Feld 411, fig. 66.

[22] Un esempio di nicchie absidali in V. Ruggieri, "Appunti sulla continuità urbana di Side, in Panfilia", OCP 61 (1995) 113, f. 12.

[23] Un altro edificio binavato (una chiesa?), con abside ad est si trova ad Olympos, lungo il fiume che divide la città. Data la natura non stabilmente definita dell'edificio, non riteniamo opportuno analizzarlo in questa sede.

[24] I rilievi di queste due chiese furono effettuati da V. R. nel 1983; entrambe le chiese si trovano lungo la costa, a circa 2 ore di barca da Ölüdeniz, nel territorio di Sidyma (iscrizioni rinvenute in loco).

[25] Questa chiesa isolata presenta un corpo (vi si conservano anche frammenti di affreschi) collegato esternamente all'abside sud (su cui non ci soffermiano in questa sede); si trattava di un ambiente quasi circolare che, crediamo, assumesse la funzione di *skeuophylakion*. Esempi di questo genere si notano a Gemile (accesso tramite corridoio voltato dalla navata nord), ad Ölüdeniz (abside nord), a Gebekse (cf. V. Ruggieri, OCP 55 [1989] 365-7, fig. 11), a Domuz Adası nel golfo di Fethiye (V. Ruggieri, OCP 57 [1991] 191-3, fig. 2).

[26] Un esempio identico di questo procedimento si trova a Gemile, nella chiesa mediana, e, in parte, nel nartece della chiesa in cima all'isola.

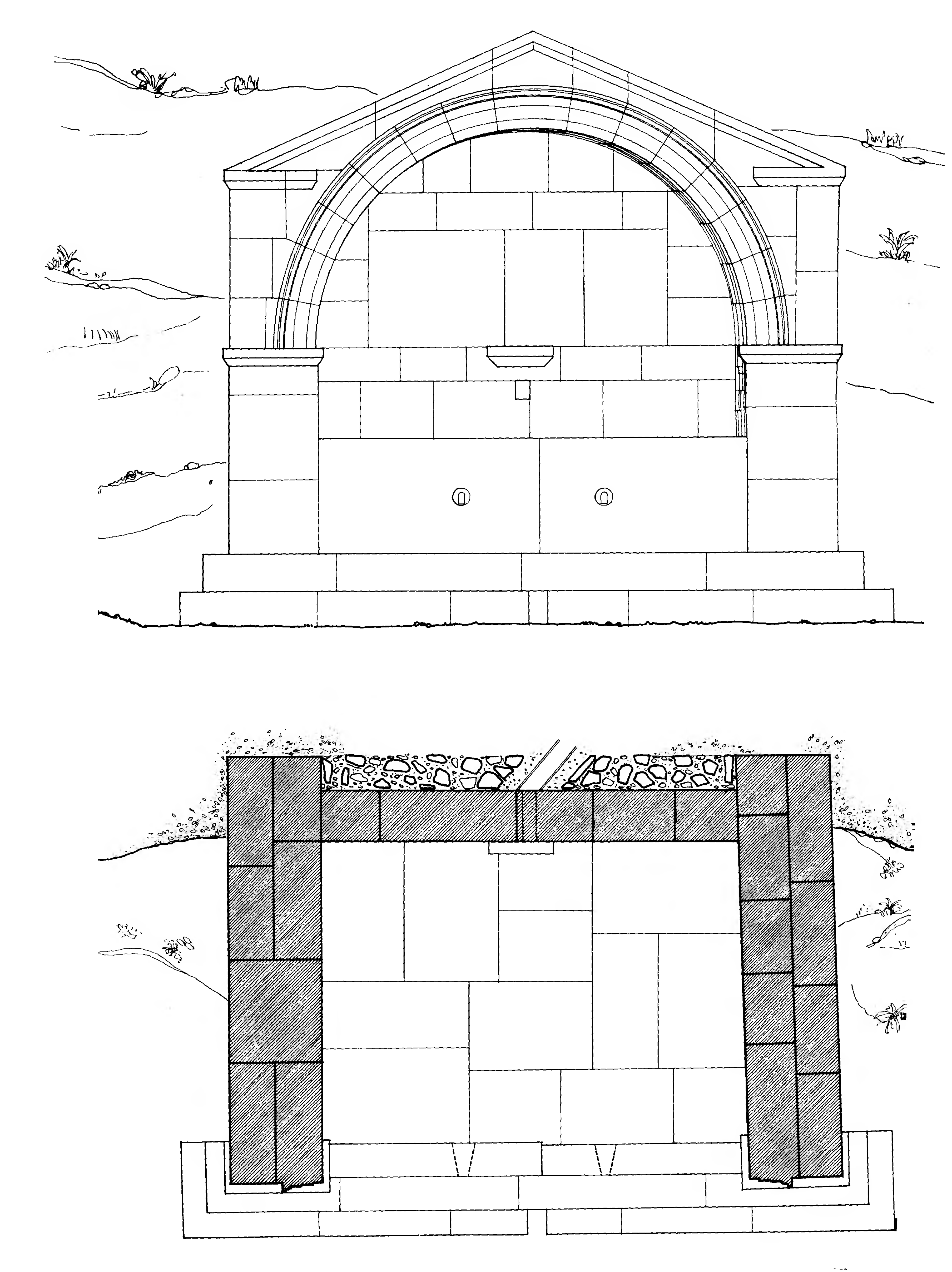
benché in cattivo stato di conservazione, il programma decorativo absidale (personaggi [forse in numero di 9] in piedi, di difficile identificazione sovrastati da una ricca decorazione che scorre lungo l'intradosso dell'arco del catino). Anche qui i conci hanno il compito di disegnare gli archi della bifora e delle absidi, lasciando alla pietra locale il compito di materiale primo di costruzione.

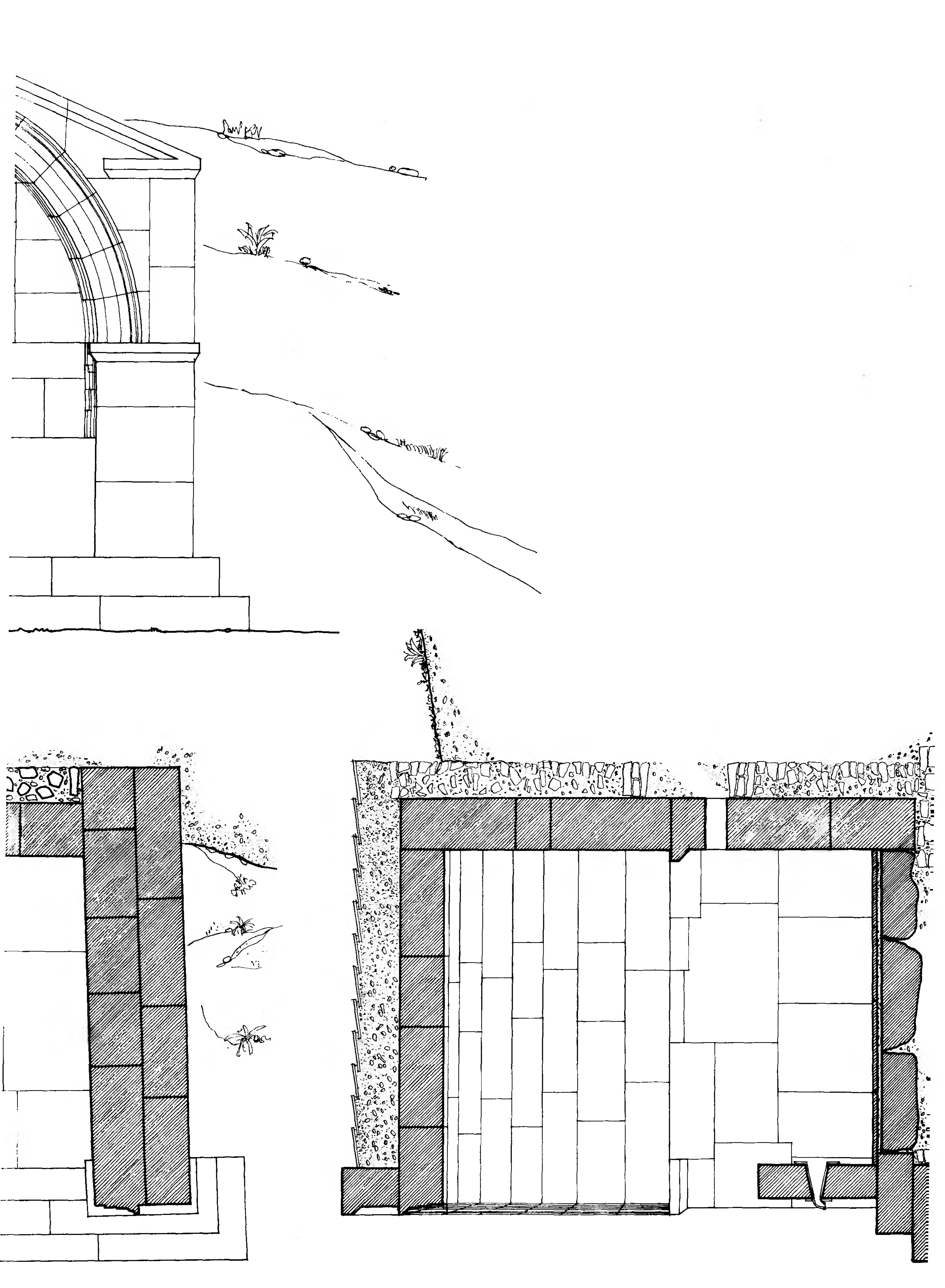
Questi ultimi due casi mostrano la stessa soluzione per la fenestrazione in abside adottata a Chimera: gli archetti delle bifore entrano nel catino, lasciando un breve registro in alto prima che inizi il programma decorativo del catino stesso. Il taglio della cornice in abside, la presenza della bifora, l'intento di usare conci negli archi lasciando poi alla pietra variamente tagliata il compito di alzare i muri, una pianta basilicale con tre absidi circolari all'esterno, sono questi fattori che evidenziano, già nel VI secolo, delle relazioni e tendenze che non sono solo di carattere stilistico. Le chiese sù citate si trovano lungo la costa, esposte cioè ad influssi diversi provenienti da altre regioni[27] (un dato che bisogna aggiungere nel quadro dell'architettura licia); inoltre, il complesso monumentale di Karacören, che riteniamo un ricco centro di pellegrinaggio, pur utilizzando tutto il repertorio decorativo e tecnico della più alta architettura licia, presenta il centro liturgico in forma triabsidale. Questi nuovi dati, benché ancora da analizzare compiutamente, spingono verso comparazioni più agguerrite sul versante della storia per una interpretazione esauriente del complesso di Chimera.

P.I.O. V. Ruggieri - F. Giordano - A. Furnari

---

[27] Foss 1, n. 1; per le relazioni della Licia con Panfilia ed Egitto, cf. M. Zimmermann, "Die lykische Häfen und die Handelswege in östlichen Mittelmeer. Bemerkungen zu PMich. I 10", *Zeitschr. für Pap. und Epigr.* 92 (1992) 215-6.





Stéphane Verhelst

Les Présanctifiés de saint Jacques

INTRODUCTION

Les Présanctifiés sont un office cathédral de communion pour jours aliturgiques. Brightman a rassemblé quelques témoignages qui permettent de se faire une idée de son histoire à Byzance.[1] La Chronique pascale (645) indique que pour la première semaine du carême de la troisième année du règne de Héraclius, sous le patriarcat de Serge, on fit pour la première fois l'office des Présanctifiés[2] à Constantinople. Cela se passait donc en 613. Le canon 52 du concile in Trullo (692) en ordonnera bientôt la célébration en temps de carême.[3] Les manuscrits attribuent généralement le formulaire byzantin des Présanctifiés à saint Grégoire le Dialogos (Grégoire le Grand, pape de la fin du VIe s.), parfois à saint Épiphane.[4]

L'origine de ce rite de communion remonte à l'époque pré-nicéenne; les diacres, d'après Justin, portaient parfois le pain eucharistique dans les maisons; bien plus, d'après saint Basile, chacun pouvait demander au prêtre la quantité de pain eucharistique qu'il voulait, et la coutume de recevoir la communion de sa propre main était largement répandue, également hors des monastères. Ce qu'il écrit ne concerne cependant que l'Égypte.[5] Le témoignage du Sin. gr. 863 (IXe s.) nous renvoie aussi à un *office privé*, plus court que les Présanctifiés que nous connaissons et dépourvu de solennité. Ce document concerne cette fois la pratique palesti-

---

[1] F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. XCIII9-21; texte du Barb. gr. 336 (VIIIe s.) avec le commentaire de Théodore Studite (chaque fois qu'il est possible de le référer au manuscrit), p. 345-352.

[2] PG 989, citant intégralement le chant "Maintenant les puissances". Cela se passe donc en 613.

[3] Mansi, vol. 11, c. 967-968.

[4] À saint Basile dans le Sin. gr. 1040 et aussi, isolément, à saint Germain de Constantinople. On rencontre l'attribution à saint Épiphane chez Nicolas d'Andide cité ci-dessous.

[5] Lettre 93 (coll. Budé, t. I, p. 204).

nienne, et se limite vraisemblablement aux milieux monastiques.[6] Mais un *office cathédral* est attesté pour la première fois dans le *Nomocanon* de Bar Hebræus (XIII[e] s.),[7] où il est attribué au patriarche Sévère d'Antioche († 538). Si malgré le caractère tardif et incertain de la référence de Bar Hebræus, celle-ci est acceptée, l'origine du rite cathédral auquel font référence la Chronique pascale et le concile in Trullo doit être remontée d'un siècle[8] et être située en Syrie.

Les sources proprement palestiniennes sont de trois types: manuscrits géorgiens, *diakonika* du Sinaï, typicon-triode de l'Anastasis. On se propose ici de les décrire brièvement avant d'en faire la comparaison, en vue de déterminer si ces trois formes renvoient à un même modèle, ou si au contraire chacune doit être considérée comme un modèle à part entière. On étudiera finalement une allusion possible aux Présanctifiés de saint Jacques dans la littérature byzantine.

---

[6] J. Matéos, "Un Horologion inédit de Saint-Sabas, Le codex sinaïtique grec 863 (IX[e] siècle)", in *Mél. E. Tisserant*, (Studi e testi 233), Vatican, 1963, p. 47-76 (p. 66).

[7] *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita ab A.M.*, t. X, Rome, 1838, Pars II (*Ecclesiæ Antiochenæ Syrorum Nomocanon a Gregorio Abulpharagio Bar-Hebræo Syriace compositus et a Iosepho Aloysio Assemano in latinam linguam conversus*), p. 27 (= cap. IV, sect. VIII "De consignatione calicis", où se suivent les citations de Jacques d'Édesse, de Jean de Tella et de Sévère). Comme le dit H. Paprocki, *Le mystère de l'eucharistie, Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Paris, 1993, p. 96-98, la citation de Jacques d'Édesse († 708) ne se réfère encore qu'à l'ancien rite de communion en dehors du temps régulier, et ignore donc aussi l'office cathédral que cite Sévère. La distinction entre les deux auteurs syriens doit s'expliquer par la distance qu'il y avait entre Antioche, plus grecque, et Édesse, qui n'aurait connu un office célébré que postérieurement à Jacques. Il résulte de cette source que l'origine du rite cathédral des Présanctifiés est syrienne et monophysite, bien que grecque.

[8] Voici la citation de Sévère, traduite du latin d'Assémani, sur laquelle je reviendrai en conclusion: "Lorsque le prêtre célèbre et met l'encens (*ponit odores*), que le peuple dise: — Nous croyons. Ensuite il prie redressé et donne la paix et signe le peuple de trois croix en disant: — Et les miséricordes de Dieu seront. Il prend alors une parcelle, fait avec elle la signation du calice par trois croix, en demandant: — Afin qu'il unisse, sanctifie et change le mélange qui est dans ce calice, en le sang salvifique du Christ lui-même notre Dieu, pour la rémission des pécheurs etc. Ensuite il dit la prière (*deinde recitat orationem to*). — Notre-Père qui êtes aux cieux. Et à nouveau la prière et il donne la paix. Ensuite il dit la prière sur le peuple, ensuite la paix, et il signe le peuple (*et signat populum in to*). — Que la grâce soit. Alors le diacre: — Avec crainte soyons attentifs (*intueamur*). Le prêtre: — Ces Présanctifiés sont saints pour le saints (*sanctificationes sanctis*). Qu'il élève alors les mystères. Le peuple: — Un seul Père. Ensuite il prend la communion, la donne, revient et prie: — La réception des grâces. Prière sur le peuple. Finalement il signe en disant: — Bénis nous tous".

A) LES SOURCES DIRECTES

1°) A propos d'un manuscrit contenant la plus ancienne version connue de saint Jean Chrysostome en géorgien (le Sin. gé. 89), Jacob a fait un bref état de la question.[9] Le formulaire géorgien est connu par quatre manuscrits originaires du Sinaï (Gratz. gé. 4; Sin. gé. 89; Sin. gé. 12; Sin. gé. 54). Aucun manuscrit de Géorgie n'est signalé, ce qui ne veut pas nécessairement dire que les Géorgiens n'aient connu les Présanctifiés de saint Jacques qu'au Sinaï. Le manuscrit de Gratz a été édité et traduit par Tarkhnichvili[10] dans CSCO 122, p. 93-101 et 123, p. 71-77.

Dans trois des manuscrits géorgiens, les Présanctifiés de saint Jacques (appelés "office de la rénovation [des saints dons]" dans le rite géorgien) se trouvent après la Liturgie de saint Jacques,[11] dont il ne reste que la fin

[9] "Une version géorgienne inédite de la liturgie de saint Jean Chrysostome", in *Mus* 77 (1964), 65-119, p. 70-72; v. aussi M. Tarkhnichvili, "Die Missa Praesanctificatorum und ihre Feier am Karfreitag nach Georgischen Quellen", in *Arch. Lit. Wis.* 2 (1952), 75-80.

[10] Nous écrivons Tarkhnichvili, pour éviter de lire "Tarchnišvili" comme nous l'avions fait par erreur dans POC 43 (note ci-après), par Tartchnichivili.

[11] La Liturgie complète est connue par deux manuscrits principaux: le Tiflis A 86, édité par K. S. Kekelidze, *Древне-грузинскій Архіератиконъ*, Tiflis, 1912 avec les variantes d'un autre manuscrit qui n'en est en fait qu'une copie (Tiflis A 81); et le Gratz géorgien 4 édité par M. Tarkhnichvili, "Liturgia Sancti Jacobi", in *Liturgiæ Ibericæ antiquores*, (CSCO 122 & 123), vol. I, p. 1-34 et II, p. 1-25, Louvain, 1950 et pour le début de ce même manuscrit par J. Jedlitchka, "Das Prager Fragment der altgeorgischen Jakobusliturgie", in *Arch. Orientalni* 29 (1961), 183-196. Il est évidemment regrettable que Tarkhnichvili, non content d'omettre le début du manuscrit, ait également omis de comparer son édition à celle de Kékélidzé, quasi introuvable aujourd'hui. Une édition critique devrait tenir compte de trois autres manuscrits fragmentaires: le Sin. gé. 12 qui commence dans l'ecphonèse de la prière du Notre-Père (CSCO 122, 23_{28}); le Sin. gé. 53 qui commence dans la prière de saint Basile (CSCO 122, 5_{16}) et le Sin. gé. 54 qui commence dans la litanie qui précède le Notre-Père (CSCO 122, 23_{1}). Les microfilms de ces trois manuscrits peuvent être consultés au CGD de l'Université de Louvain-la-Neuve.

Le Gratz gé. 4 est originaire du Sinaï (G. Péradzé, "Les monuments liturgiques prébyzantins en langue géorgienne", in *Mus* 45 [1932], 255-272, p. 257) et il est permis de penser qu'il représente une même famille que les trois manuscrits non-publiés, caractérisée par une recension partielle sur un formulaire grec en évolution (introduction de la prière de saint Basile par exemple). Ces manuscrits ont tous été copiés aux IXe-Xe siècles, mais Kékélidzé estimait, notamment au vu des personnages cités dans les intercessions, que le modèle grec dont s'était servi l'auteur de l'archétype géorgien pouvait remonter au VIIe s. (opinion accréditée par les éditeurs et traducteurs ultérieurs: F. C. Conybeare and O. Wardrop, "The Georgian Version of the Liturgy of St James", in ROC 8 (1913), 396-410 (v. p. 397); 9 (1914), 155-173; Tarkhnichvili, CSCO 122, p. I-II et son article "Eine neue georgische Jakobosliturgie", in

dans les Sin. gé. 12 et 54. Par contre, dans le Sin. gé. 89, l'office de la Rénovation fait suite aux Liturgies byzantines, selon l'ordre Basile-Chrysostome-Présanctifiés.

Le manuscrit édité dans CSCO ne comporte pas l'attribution à saint Jacques, mais, comme on l'a dit, il suit immédiatement la Liturgie du même nom; en outre elle figure explicitement dans le Sin. gé. 89 ("Ordo sanctificatorum renovationis sancti apostoli Iacobi", Jacob, *Mus* 77, p. 70). Du reste, on ne trouve pas moins de cinq prières du formulaire de la Liturgie dans celui de l'office de la Rénovation. Il s'agit de la prière du Baiser,[12] de la prière d'Inclinaison qui la suit,[13] de la première prière d'accès précédant l'anaphore,[14] de la prière d'Inclinaison qui suit le Notre-Père,[15] et de la prière au Verbe qui précède l'élévation.[16] L'attribution à saint Jacques n'est donc pas usurpée (Jacob, *Mus* 77, p. 71).

Eph.Lit. 62 (1948), 49-82; de même Jacob dans l'article cité ci-dessus). Un des résultats du présent article est cependant d'avancer une nouvelle datation possible de cet archétype, à savoir la même que celle des Présanctifiés, connus peut-être de Sévère d'Antioche (début du VIe s.!).

Pour le texte syriaque de l'anaphore voir A. Rücker, *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'aqôb(h) von Edessa, mit dem griechischen Paralleltext*, Münster 1923 (avec une rétroversion grecque) ou O. Heiming, *Anaphora syriaca sancti Jacobi Fatris Domini*, (Anaphoræ Syriacæ vol. II, 2) Rome 1953 (sur une base plus large de manuscrits). Les variantes de ce formulaire (et des versions qui en dérivent) doivent être attribuées à une évolution propre à la tradition syrienne (non-obstant les cas où ce formulaire rejoint, contre le formuliare géorgien, celui des manuscrits grecs, cas où la variante est manifestement due soit au traducteur géorgien soit à une évolution propre à cette tradition). Cela dit, le formulaire syriaque est quelquefois plus simple, alors que le formulaire grec rejoint le formulaire géorgien pour ajouter des éléments. Ces occurences doivent être examinées au cas par cas. Il reste vrai que même si la traduction syriaque de la Liturgie de Jérusalem est à dater du Ve s., ce qu'on admet communément, la traduction géorgienne, malgré ces "ajouts", peut être datée du VIe siècle. Ce n'est pas ici le lieu de faire la critique des arguments en faveur du VIIe s. Cela sera fait, espérons-le, dans la nouvelle édition de la Liturgie de saint Jacques que nous préparons. Ce point de vue chronologique n'apparaît pas encore assez clairement dans l'article paru in POC 1993 (43/3-4), 229-272: "L'histoire de la Liturgie melkite de saint Jacques. Interprétatitons anciennes et nouvelles", p. 261-264.

[12] Ch. Mercier, *La Liturgie de saint Jacques: édition critique du texte grec avec traduction latine*, (PO 26/2), 1946, p. 115-256, 182_{23}-184_{8} pour le formulaire grec; CSCO 123, 4_{33}-5_{8} pour le formulaire géorgien.

[13] PO 26, 184_{16-21}; CSCO 123, 5_{15-22}.

[14] PO 26, 190_{20}-192_{11}; CSCO 123, 6_{7-30}.

[15] PO 26, 226_{6-13}; CSCO 123, 18_{18-27}.

[16] PO 26, 226_{25}-228_{2}; CSCO 123, 18_{33}-19_{3}.

Qu'en est-il de la datation? Le Sin. gé. 89 est du XIe s. (Marr, cité par Jacob p. 66); le Sin. gé. 54 du Xe s. (Marr, cité par le même p. 71), tandis qu'on propose les Xe-XIe s. pour le Sin. gé. 12 (Djavakhichvili cité par le même p. 71). Dans le Gratz gé. 4, le colophon est signé de Jean (Zossime), le même copiste que la Liturgie de saint Jacques qui figure dans ce manuscrit (avec la date de 985); mais il n'est pas authentique, car l'écriture, d'après Tarkhnichvili, n'est pas la même et l'orthographe de Jean est mieux soignée. Le moine Jean aurait donc inséré dans le recueil que constitue le Gratz gé. 4 un manuscrit antérieur (CSCO 122, p. V).

La période fournie par la datation des manuscrits est une première indication concrète permettant de dater les Présanctifiés de saint Jacques dans le temps. Mais il faut tenir compte de deux autres indications permettant de reculer le *terminus a quo*. Un critère externe et imprécis tout d'abord: l'idée de faire une Liturgie des Présanctifiés de saint Jacques n'a pu apparaître que dans un cadre non-monastique, car dans les monastères, autant qu'on peut le dire à partir des sources qui ont été citées ci-dessus, la communion en dehors de la Liturgie eucharistique ne réclamait pas un office déterminé à l'église. Cela renvoie à une époque de création liturgique et d'affluences aux offices, soit plutôt le début de la période arabe, ou même avant.

Par ailleurs, comme il a été dit, les Présanctifiés reprennent à la Liturgie cinq prières. On peut observer que leur texte est sensiblement le même et qu'il ne s'aligne pas sur le texte grec le plus ancien;[17] cela veut

[17] Les Présanctifiés et la Liturgie géorgienne se rejoignent contre la Liturgie grecque dans les cas suivants: "benedictionem tuam" (CSCO 123, 5_{18} et 72_{10}) contre τὴν χάριν σου τὴν ἀγαθὴν (PO 26, 184_{18}); omission de καὶ ἁμαρτωλοῖς (PO 26, 190_{21}); "hoc rationabile" (CSCO 123, 6_{10} et 72_{25}) contre τὴν φοβερὰν ταύτην (PO 26, 190_{22}); omission de καὶ τῶν τοῦ λαοῦ σου ἀγνοημάτων (190_{23}); omission de καὶ τῆς ἐλλάμψεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος (PO 26, $192_{5\text{-}6}$); phrase différente de καὶ μὴ ὡς δοῦλος ἁμαρτίας ἀποδόκιμος γένωμαι· ἀλλ᾽ ὡς δοῦλος σὸς εὕρω χάριν καὶ ἔλεος καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (PO 26, $192_{6\text{-}7}$); omission de δέσποτα (PO 26, 192_{7}); la doxologie de cette prière est différente dans le grec (PO 26, $192_{9\text{-}11}$) et le géorgien (CSCO 123, $6_{28\text{-}30}$ = $73_{9\text{-}11}$); "cervices cordium suorum" leçon propre au géorgien (CSCO 123, 18_{19} = 74_{33}); omission de ἐνώπιον τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου (PO 26, $226_{6\text{-}7}$); omission de πλουσίαν καὶ νῦν τὴν χάριν σου (PO 26, 226_{7}); deux adjectifs qualifient "mystères" ("célestes et immaculés", CSCO 123, $18_{22\text{-}23}$ = $75_{2\text{-}3}$) contre un seul dans le grec (ἁγίων, PO 26, 226_{9}); "Verbe, consubstantiel au Père et au Saint-Esprit" (PO 26, 226_{25}) rendu en géorgien par "Verbe du Père et du Saint-Esprit, consubstantiel..." (CSCO 123, 18_{34} et $75_{14\text{-}15}$, où il faut corriger "Sancto" en "Sancti"); trois épithètes (ὁμοούσιε καὶ συναΐδιε καὶ ἀχώριστε: PO 26, 226_{25}-228_{1}) contre quatre ("consubstantiel, co-régnant, co-dirigeant, co-existant": CSCO 123, $18_{34\text{-}35}$ et $75_{15\text{-}16}$); τὸν ἀκήρατον ὕμνον (PO 26, 228_{1})

dire que la traduction des Présanctifiés s'est probablement faite en même temps que la traduction de la Liturgie.[18] Or celle-ci est généralement datée du VIIe s., et peut même selon nous remonter au VIe. (v. note 10).

Rien ne s'oppose donc à une datation haute des Présanctifiés de saint Jacques, même s'il est impossible de prendre le formulaire géorgien actuel pour un formulaire sorti tout droit de la main du traducteur primitif, sans accuser des retouches rédactionnelles. Il n'est pas impossible, en conséquence, que le formulaire hagiopolite des Présanctifiés soit antérieur au formulaire constantinopolitain auquel se réfèrent la Chronique pascale, le concile in Trullo et saint Théodore studite.

2°) La deuxième source est le manuscrit Sin. gr. 1040, datant vraisemblablement du XIVe s (Jacob, p. 71-72). Les "διακόνικα de la liturgie présanctifiée de saint Jacques" remontent au XIIe s. (= Brightman, p. 494-501, distincts des διακόνικα de la Liturgie de Jacques dont Brightman n'édite que les "diptyques", p. 501-503). Nous pouvons y lire, entre autres choses, cinq litanies et quatre invitations à s'incliner.

Brightman ne manque pas de remplir les parties manquantes du prêtre par des renvois à la Liturgie de saint Jacques. Si dans certains cas ces renvois sont légitimes (prières du Baiser et de l'inclinaison après le renvoi des catéchumènes, peut-être la prière du Notre-Père et celle de l'inclinaison qui suit, prière avant l'élévation, peut-être la prière d'action de grâces après la communion et celle de l'inclinaison qui suit), dans d'autres ils ne sont guère plus qu'un rapprochement hypothétique (prière du trisagion, prière après l'Évangile, prières de proscomidie, prières accompagnant la fraction et l'immixtion, prière de l'ambon).

---

contre "a nobis hymnum... incessabilem hymnum" (CSCO 123, 75_{16-17} corrigé; CSCO 122, 25_4 = 98_{25}); ajout de "et inutili" (CSCO 123, 75_{18}; CSCO 122, 25_6 = 98_{28}); βοῶντος καὶ λέγοντος (PO 26, 228_2) rendu par, littéralement: "(ton serviteur) qui crie le Verbe". Dans quelques cas, le texte des Présanctifiés est même plus bref que le texte de la Liturgie géorgienne, qui s'aligne quant à lui parfois sur le texte grec; "cum adeo simus indigni" (id., 5_1) = τοὺς ἀναξίους (PO 26, 182_{23}); "nunc" (id., 5_{16}); "Domine, Domine" (id., 6_8) = δέσποτα κύριε (PO 26, 190_{20}); "neve despexeris indignitatem meam", citation psalmique (id., 6_{20-21}) = μὴ δὲ βδελύξῃ τὴν ἐμὴν ἀναξιότητα (PO 26, 192_2). Mais dans un cas au moins, c'est l'inverse: les Présanctifiés rejoignent, quoique partiellement et dans le cadre peu significatif d'une doxologie, le texte grec de la Liturgie, "et glorificandum est ab omnibus" (CSCO 123, 72_{12}) = ὑπερένδοξον PO 26, 184_{20}.

[18] Il faut en tous cas écarter, du fait de l'existence des sources grecques, l'hypothèse que le formulaire géorgien ne serait qu'une libre composition tardive, qui aurait pêché des prières dans la Liturgie.

Jacob sollicite quelque peu le document en le rapprochant du Sin. gé. 89. Les parties diaconales figurant dans le manuscrit grec ne recoupent pas exactement les liturgies qui sont citées dans le manuscrit géorgien; d'un côté (Sin. gr. 1040) nous avons l'ordre Liturgie de saint Jacques, *liturgie présanctifiée de saint Jacques*, Liturgie du Chysostome avec remarque concernant celle de saint Basile, *liturgie présanctifiée de saint Basile*. De l'autre côté (Sin. gé. 89), l'ordre est Liturgie de saint Basile, Liturgie du Chrysostome, *office de Rénovation de l'époque de saint Basile,*[19] *office de Rénovation de saint Jacques*. Par ailleurs, il y a quand même au moins un siècle entre les deux manuscrits. Néanmoins sa conclusion, comme on peut le voir par les arguments plus précis résultant d'une comparaison systématique, reste valable: "Il est logique de penser, en conséquence [des coïncidences entre les deux manuscrits], que les διακονικά de Prés. de Jacques... se réfèrent à une Liturgie du même type que celle que les manuscrits géorgiens nous ont conservée intégralement" (p. 72).

3°) Le troisième témoin direct est encore plus délicat à apprécier. On sait en effet que le Stavrou 43,[20] dans la section contenant le typicon-triode de l'Anastasis, est fondamental pour la description qui y est faite de la Liturgie de saint Jacques aux Xe-XIe s. (dimanche des Rameaux, jeudi et samedi de la grande semaine, dimanche de la Résurrection),

---

[19] Contrairement à ce que dit l'auteur p. 72, l'attribution des Présanctifiés à saint Basile ne se fait pas de la même manière dans le manuscrit grec et le manuscrit géorgien; alors qu'en grec elle est incontestable, le géorgien signifie seulement que saint Basile a dit cette liturgie. Le titre cité p. 70 (3) peut se traduire "liturgia ieiuniorum, Renovatio *dicta* a sancto Basilio" plutôt que "..., renovatio; *sermo* sancti Basilii". Le copiste veut peut-être dire ici que comme l'office de Rénovation qui suit, et qui est "de l'apôtre saint Jacques", le présent office de Rénovation remonte également à l'époque apostolique et n'est donc pas proprement "de saint Basile".

[20] A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, t. II, Pétropolis, 1894, p. 1-254; sur ce document, voir l'étude de base de A. Dmitrievskij, *Древнѣйшіе патріаршіе типиконы: "Святогробскій Іерусалимскій" и "Великой Константинопольской Церкви"*, Kazan, 1907 et l'article de A. Baumstark, "Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenden Urkunde", in OC 5 (1905), 227-289, ainsi que l'utilisation qui en a été faite par H. Vincent – F. M. Abel, *Jérusalem, Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. II, Jérusalem Nouvelle, fasc. I & II, 1914, p. 237-242; J. B. Thibaut, *Ordre des offices de la Semaine Sainte à Jérusalem, du IVe au Xe siècle, études de liturgie et de topographie palestiniennes*, Paris, 1926; G. Bertonière, *The historical development of the Easter vigil and related services in the Greek Church*, (= OCA 193), Rome, 1972, section I, p. 7-105, en particulier p. 12-18.

dans la basilique constantinienne de Jérusalem. Or, le manuscrit s'étend aussi plus ou moins longuement sur l'office de communion qui a lieu les trois premiers jours de la grande semaine.[21]

Cet office des Présanctifiés suit immédiatement none et vêpres. Voici le déroulement des vêpres: Après la stichologie (cathisme 18 du psautier[22] [Ps. 119-133] et quatre stichères, suivis d'un théotokion le lundi seulement), l'entrée au sanctuaire se fait à "Sagesse, debout" suivi d'un nouveau stichère[23] (lundi et mercredi), qui le mercredi est tiré des Laudes. Le prokiménon est suivi de lectures vétéro-testamentaires (Gn. et Prov.; Isaïe seulement lundi et mardi) et de l'hymne du lucernaire, sans procession. Un second prokiménon introduit ensuite à la lecture de l'Évangile (déplacés l'un et l'autre après les renvois, le chant et la procession le mercredi). Comme on le verra, la mention bizarre entre le prokiménon et l'Évangile de καὶ ὁ διάκονος συναπτὴν τοῦ εὐαγγελίου pour le lundi (p. 46_{22-23}), correspondant sans doute à εὐθὺς ὁ διάκονος λέγει· καὶ ὑπὲρ τοῦ καταξιωθῆναι ἡμᾶς le mardi (p. 63_{13-14}), peut s'expliquer par la litanie qui figure dans le Sin. gr. 1040. Après la prière "Daigne Seigneur en ce soir", quatre nouveaux stichères et une αἴτησις, éléments qui ne font pas partie du formulaire byzantin, on procède au renvoi des non-initiés, qui se déroule de la manière suivante:

1. - invitation diaconale des catéchumènes à incliner la tête
   - prière du prêtre citée in extenso le lundi (p. 48_{1-9})
   - renvoi des catéchumènes par l'archidiacre et invitation des "illuminands" à avancer pour recevoir l'imposition des mains
2. - invitation des "illuminands" à s'incliner
   - prière du prêtre (p. 48_{15-22})
   - invitation du diacre à veiller (ἐγείρεσθε)

---

[21] Par une remarque concernant la procession le lundi aux Présantifiés ("L'église ayant été fermée, nous descendons dans le saint Constantinon avec l'évangile, et ainsi de même faisons-nous aux saints mardi et mercredi, mais non [οὐδόλως] le saint et grand vendredi" 49_{2-3}), il apparaît que l'office pouvait être célébré aussi le vendredi, ce que ne dit pas le manuscrit à son endroit (p. 156-161).

[22] De même dans le Barb. gr. 336, Brightman, p. 344_{17-18}, sous le nom "canon des anavathmoi". Le Stavrou 43 s'y réfère sous l'expression τὰ προσκύρια (p. 43_{29}) ou στιχολογία τὰ πρὸς Κύριον (p. 61_{3-4}, v. aussi p. 77_{11}), d'après les deux premiers mots du Ps. 119.

[23] Et non pas au stichère du Δόξα, comme dans le commentaire de Théodore Studite (Brightman, p. 346_{7}); il semble par ailleurs que le clergé entrait à ce moment-là seulement au sanctuaire, venant de la nef de l'église.

- renvoi par le diacre qui est sur l'ambon[24] et invitation des "illuminands" à se rassembler[25]

3. - invitation de ce groupe d'illuminands, par le diacre "du bas" (ὁ κάτωθεν διάκονος), à avancer

- ecphonèse doxologique (p. $48_{26\text{-}27}$), qui sous-entend peut-être une prière

La liturgie se poursuit par une procession dans l'Anastasis, durant laquelle on récite un chant qui est cité par ailleurs dans le formulaire géorgien comme "(chant) du Lavement des mains". C'est alors seulement qu'est mentionné le verset du Ps. 140 "Que ma prière s'élève", alors que dans le rite byzantin, le renvoi des catéchumènes et des "illuminands" se situe après le chant de ce verset, qui est beaucoup plus solennel.

La suite des rubriques sera décrite plus bas.

L'étude du manuscrit et sa comparaison aux *diakonika* sinaïtiques ont été réalisées par I. M. Foundoulis[26] dans un opuscule dont on ne peut que louer l'existence. Mais il est nécessaire de formuler une réserve: le Stavrou 43 ne dit nullement que l'office des Présanctifiés qu'il décrit (à la différence de la Liturgie) est "de saint Jacques". Un emprunt à la liturgie de Constantinople est possible, bien qu'il soit a priori impossible de dire dans quel sens se sont faits les emprunts des éléments présents dans l'un et l'autre formulaire. Cet aspect ne sera pas abordé directement dans ce travail, car on ne possède guère mieux à ce jour, pour le formulaire byzantin, que l'édition de Brightman.

---

[24] Le manuscrit fait la distinction entre un diacre, un diacre se trouvant sur l'ambon et un archidiacre.

[25] Une catégorie de catéchumènes parmi ceux qui allaient recevoir le baptême, restaient présents jusqu'au renvoi définitif qui a lieu après le cantique de Siméon. Est-ce pour donner un sens à ce renvoi que l'on invite ces illuminands à rester encore un peu?

[26] I. M. Foundoulis, *Λειτουργία Προηγιασμένων δώρων Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοθέου*, (Κείμενα Λειτουργικῆς 19), Thessalonique, 1979; voir l'introduction p. 9-15.

B) TABLEAU SYNOPTIQUE

	RUBRIQUES	GÉ[27]	LU[28]	MA	MER	DIA[29]
1	(fin des) vêpres	71_{3}	46_{30}	64_{20}	79_{22}	495_{33}-496_{22}
2	renvoi des catéchumènes	—	47_{30}-48_{11}	$64_{20\text{-}25}$	$79_{22\ 27}$	—
3	renvoi des illuminands (a)	—	$48_{11\ 23}$	$64_{25\ 28}$	$79_{27\ 31}$	—
4	invitation d'autres illuminands	—	$48_{23\text{-}27}$	64_{29}-65_{3}	79_{31} 80_{3}	—
5	"Dans la paix du Christ, chantez!"	—	$48_{27\text{-}28}$	65_{3}	$80_{3\ 4}$	496_{26}
6	indication d'une procession	—	48_{28}-49_{3}	$65_{3\ 4}$	$80_{4\text{-}5}$	—
7	chant du Lavement	$71_{3\ 13}$	$49_{3\ 19}$	$65_{3\ 10}$	$80_{5\ 8}$	—
8	prok., Za $11_{11\ 14}$, Ps., Év.[30]	—	—	—	80_{8}-81_{29}	—
9	Ps. *140*$_{2}$, cant Siméon, 40 κὲ [31]	—	$49_{20\text{-}21}$	$65_{11\ 12}$	$81_{30\text{-}31}$	—
10	formule habituelle de renvoi	—	$49_{21\ 22}$	65_{11}	$81_{31\ 32}$	$496_{27\ 32}$
11	"Maintenant les puissances"[32]	$71_{14\text{-}18}$	49_{22}	65_{12}	81_{32}	—
12	Symbole de foi	(71_{21})	$49_{23\text{-}24}$	$65_{13\ 14}$	81_{32}-82_{1}	
13	(voile) "Tenons-nous bien..."[33]	$71_{19\ 21}$	$49_{24\text{-}26}$	$65_{15\ 16}$	$81_{1\ 2}$	$496_{34\text{-}35}$
14	prière du Baiser	71_{22}-72_{1}	—	—	—	—
15	inclinaison	$72_{2\ 14}$	—	—	—	497_{3}
16	litanie "catholique"	$72_{15\ 18}$	—	—	—	497_{7}-498_{35}

[27] Voir CSCO 123.

[28] Lundi, mardi, mercredi de la grande semaine d'après le Stavrou 43 édité par Papadopoulos.

[29] Sin. gr. 1040 dans Brightman.

[30] Le mercredi, les Lectures ont lieu après les vêpres, à la différence des deux autres jours

[31] Les mardi et mercredi, le trisagion est inséré entre le cantique de Siméon et les kyrielles. Le lundi, il doit s'agir d'une omission.

[32] Voir aussi la Chronique pascale.

[33] Dans le manuscrit géorgien, on indique que les saints dons sont introduits (et qu'on les recouvre d'un voile) après le chant "Maintenant les puissances" (71_{19}).

17	versets	$72_{19\,22}$	—	—	—	—
18	prière de parastase (a)	72_{23}-73_{12}	—	—	—	—
19	prière de parastase (b)	$73_{13\,27}$	—	—	—	—
20	(enlèvement du voile) et litanie	73_{28}-74_{8}	—	—	—	498_{38}-499_{12}
21	(prière) av. Notre-Père[34]	$74_{9\,19}$	$49_{26\,27}$	$65_{16\,17}$	82_{2}	$499_{13\,14}$
22	Notre-Père[35]	74_{20}	49_{27}	65_{16}	—	$499_{15\,18}$
23	"Inclinons la tête"	74_{30}	$49_{28\,29}$	$65_{17\,18}$	82_{3}	$499_{20\text{-}21}$
24	prière d'inclinaison[36]	74_{32}-75_{7}	49_{29}-50_{1}	65_{18}	82_{3}	—
25	καὶ ἔσται ἡ χάρις	$75_{8\,11}$	50_{2}	65_{19}	82_{4}	—
26	"Avec crainte de Dieu"	75_{12}	50_{3}	$65_{19\,20}$	82_{4}	499_{25}
27	élévation	75_{13}	$50_{3\,4}$	65_{20}	$82_{4\text{-}5}$	—
28	prière au Verbe pour l'élévation	$75_{13\,18}$	—	—	—	—
29	τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις	75_{19}	50_{4}	$65_{20\text{-}21}$	82_{5}	—
30	"un seul est saint"	$75_{20\,21}$	—	—	—	—
31	litanie av. communion[37]	$75_{22\,24}$	50_{5}	65_{21}	—	499_{28}-500_{21}
32	kinonikon	$75_{24\text{-}27}$	$50_{5\,6}$	$65_{21\,25}$	$82_{6\,10}$	—
33	action de grâces ap. communion	$75_{28\,32}$	—	—	—	—
34	litanie ap. communion	$75_{1\,9}$	—	—	—	$500_{23\,38}$
35	prière d'action de grâces	$75_{10\text{-}22}$	—	—	—	—
36	"Inclinons la tête" (et prière)	$75_{23\text{-}36}$	—	—	—	500_{41}

[34] La prière avant le Notre-Père est différente de celle de la Liturgie, sauf dans les diakonika, qui, en citant les premiers mots de l'ecphonèse de la Liturgie (Brightman p. 59_{28}), représente une tradition manifestement plus tardive.

[35] Suivi dans le manuscrit géorgien de la prière qui suit le Notre-Père et du "Paix à tous".

[36] Mentionné seulement par le début d'une ecphonèse (différente de celle du manuscrit géorgien) dans le Stavrou 43

[37] La formule "cum fide" du texte géorgien renvoie à une formule comparable de la Liturgie (CSCO 123, $19_{12\,15}$), qui n'était à l'origine peut-être qu'une confession de foi (ainsi semble-t-il dans le manuscrit le plus ancien: Conybeare-Wardrop, p. 158: *"The priest... recites the creed. People:* Kyrie Eleïson, *repeated 12 times*), mais qui est manifestement l'ancêtre de la litanie qui figure soit dans les manuscrits EI (Mercier, $228_{7\,14}$) soit les manuscrits MA ($228_{15\,21}$) et le Koutloumoussiou 94 (ff 30^{v}-31^{r}).

37	"Chantons en paix"[38]	77_{1}	—	—	—	—
38	"Que le Nom du Seigneur soit béni"	77_{2-3}	—	—	—	—
39	"Dans la paix..."[39]	77_{5}	—	—	—	501_{3}
40	prière (du renvoi)[40]	77_{6-15}	50_{7}-51_{3}	65_{26}-66_{14}	82_{11}-83_{3}	—

c) COMPARAISONS DES SOURCES

1°) Le Gratz gé. 4 et le Stavrou 43:

Le formulaire géorgien fait suite à l'office des vêpres mais, à la différence du typicon-triode de l'Anastasis, n'en reproduit rien. La comparaison ne commence dès lors qu'à l'entrée des saints dons. Ils ont en commun:

- le chant de procession "Maintenant les Puissances" (n° 11),

- Foundoulis a pris les premiers mots de la prière avant le Notre-Père (καὶ δὸς ἡμῖν κύριε εὐπρόσδεκτον γενέσθαι) dans le Stavrou 43 (n° 21), pour les premiers mots de la troisième partie de la prière de saint Basile de la Liturgie (PO 26, 194_{14-15}), en supposant que la partie manquante était due au fait que les saints dans étaient déjà consacrés. Mais le manuscrit géorgien restitue la prière dons son intégralité. Elle n'a rien à voir avec la prière de saint Basile, qui n'a d'ailleurs pas exactement les mêmes mots (καὶ δὸς γενέσθαι τὴν προσφορὰν ἡμῶν εὐπρόσδεκτον ...)

- le Notre-Père avec la doxologie qui suit, (n° 22)

- le commandement diaconal de l'inclinaison après le Notre-Père, et la prière qui suit (dont le manuscrit grec mentionne l'ecphonèse), (n° 23-24)

- la formule de saint Jacques dite entre l'inclinaison du Notre-Père et l'élévation des saints dons (n° 25: "Et la grâce et les miséricordes de la sainte, consubstantielle, incréée, indivisible et adorable Trinité seront avec vous tous", PO 26, 226_{15-16}). Dans le manuscrit grec seuls les

---

[38] La formule "chantons dans la paix du Christ" se retrouve dans les manuscrits grecs de saint Jacques HEI (Mercier 240_{8}).

[39] Les manuscrits grecs de saint Jacques (à l'exception notable de H) ont la même formule que le Sin. gr. 1040 "*allons* dans la paix et l'amour du Christ" (Mercier, 240_{9-11} et en particulier le manuscrit A ad 10). Mais la formule primitive devait être "*soyons gardés* dans la paix du Christ" (Conybeare-Wardrop, p. 162; CSCO 123, 23_{26}) conservée aussi par HEI (φυλαχθῶμεν, 242_{1}). On peut donc sans hésiter restituer le mot que Tarkhnichvili n'a pas su lire (CSCO 122, 100_{27}): დავიწვნეთ.

[40] Appelée "de l'ambon" les lundi et mercredi. En fait, dans le Stavrou 43, le renvoi n'intervient qu'après un office de "pannichide".

premiers mots sont cités; le manuscrit géorgien présente un texte plus ancien que celui de la Liturgie, sans "incréée, indivisible". Le texte des Présanctifiés rejoint sur ce point le texte géorgien de la Liturgie (n° 26-27).

- l'élévation des saints dons présanctifiés avec la formule qui l'accompagne ("Les saints présanctifiés aux Saints"), précédée de l'avertissement du diacre ("Avec crainte de Dieu soyons attentifs!" n° 26-27).

Il est difficile d'interpréter les silences du Stavrou 43, qui n'est pas sensé décrire intégralement l'office. On peut cependant noter que les deux formulaires diffèrent sur les points suivants:

- Le manuscrit géorgien commence au "chant du lavement des mains": le Ps. 33 avec une forme de trisagion comme antiphone (n° 7). Les sources géorgiennes s'étendent particulièrement sur ce chant caractéristique de la Liturgie de saint Jacques, puisqu'il est mentionné également, sous ce nom, dans le Lectionnaire et dans la Liturgie. Mais elles ne sont pas les seules à en parler[41] et il ne faudrait donc pas trop vite penser que les Géorgiens aient été les seuls à inclure ce chant dans les Présanctifiés.

Le Stavrou 43 mentionne aussi avant "Maintenant les Puissances" (Entrée des saints dons) un chant correspondant au "Lavement des mains". Il s'agit du kondakion du jour, faisant suite à un "Gloire au Père". Ce type de rubrique semble bien indiquer que les versets d'un Psaume étaient récités alternativement avec le kondakion, ou sa dernière phrase, comme antiphone.[42]

Il se pourrait donc très bien que le Stavrou 43 restituât les rubriques manquantes (n° 8-10) entre les deux chants, qui figurent l'un à la suite de l'autre dans le Gratz gé 4. Il s'agit du verset du Ps. 140 "Que ma prière s'élève", du cantique "Maintenant Seigneur tu peux laisser t'en aller ton serviteur en paix...", de 40 Kurie élèïson et de la formule de renvoi des catéchumènes. Cela est d'autant plus possible que le Stavrou 43 ne semble pas devoir être soupçonné d'influences byzantines pour ce passage (cp Brightman, p. $346_{12\text{-}19}$).

---

[41] Le chant du lavement est cité dans le Petropolitanus 44 et ici même, chaque fois qu'une Liturgie a lieu. On peut consulter sur ce sujet H. Leeb, *Die Gesänge in Gemeindegottesdienst von Jerusalem, von 5. bis 8. Jahrhundert*, (Wiener Beitrage zur Theologie 28), Vienne, 1970, p. 99-113.

[42] Voir les explications de Matéos sur la façon de psalmodier, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine, étude historique*, (= OCA 191), Rome, 1971, p. 13-23.

La différence porte donc sur un point de détail: un psaume avec d'un côté un trisagion, de l'autre un kondakion comme antienne.

- Le manuscrit géorgien signale qu'on ne dit pas le Symbole, qui figure dans le manuscrit grec (n° 12).

- Le kinonikon et la prière de l'ambon sont mentionnés de part et d'autre, mais ils ne sont pas les mêmes (n° 32 et 40).

Si maintenant l'on prête attention aux différences qu'il y a entre les éléments communs des deux manuscrits et le formulaire byzantin, on admettra que les points communs l'emportent sur les différences. En effet, le fait que les deux manuscrits aient en commun la prière Notre-Père ainsi que la prière de l'inclinaison qui suit le Notre-Père (n° 21 et 24), absentes l'une et l'autre du formulaire byzantin, montrent qu'il y a bien une source commune aux deux manuscrits palestiniens. On a, somme toute, raison d'attribuer les Présanctifiés du Stavrou 43 à saint Jacques, même s'il passe sous silence bon nombre des éléments du Gratz gé 4, parmi lesquels les prières du Baiser, de l'inclinaison qui suit, du Notre-Père, les litanies, une prière d'accès propre, deux singulières prières au Fils, l'une avant l'élévation, l'autre après la communion.

2°) Le Stavrou 43 et le Sin gr 1040:

A y regarder de près, les correspondances ne sont pas aussi saillantes que le laisserait croire l'opuscule de Foundoulis, qui publie un seul texte à partir des deux manuscrits et des références possibles à la Liturgie de saint Jacques.

- Les *diakonika* commencent par deux litanies, qui prennent place quelque part avant le renvoi des catéchumènes (par le diacre). Foundoulis dispose la première litanie avant les lectures de l'AT (et donc avant l'hymne du lucernaire), mais il ne semble pas avoir remarqué qu'une "synaptie de l'Évangile" est prescrite avant l'Évangile du lundi, et cela, curieusement,[43] entre le prokiménon et l'Évangile lui-même. Il aura

[43] Cette façon de faire est cependant vérifiée dans la Liturgie grecque, PO 26, 170_{19}-172_{9}. La litanie entre l'Apôtre et l'Évangile n'apparaît, sauf erreur, dans aucune autre tradition liturgique; par ailleurs, elle ne figure pas dans le formulaire de Conybeare-Wardrop, tandis que sa présence dans le Gratz gé. (CSCO 123, p. 2_{16}) serait un des signes d'une recension faite sur le texte grec en évolution. Elle figure là d'ailleurs avant l'allélouia, où la rubrique est manifestement un ajout à un formulaire sans litanie, car son introduction est maladroite (comparer ligne 7), alors qu'elle figure après dans les mss grecs. Elle aurait donc été insérée entre la version géorgienne et les premiers mss grecs (VIIe-IX^e^s).

peut-être été influencé par l'indication de Brightman qui supposait que la prière du trisagion était dite pendant cette première litanie; et il s'appuierait en outre sur l'indication du Stavrou 43 pour le mercredi, selon laquelle, après l'entrée du clergé au Δόξα de la stichologie et la "cathèdre",[44] le mot "diacre" est écrit. Mais, ce mot ne réfère pas néces-

---

Notons que Péradzé pense que le manuscrit de l'université de Gratz serait antérieur au manuscrit de Tiflis, bien que remontant à un archétype commun. Ses arguments sont cependant insuffisants: l'omission de sainte Nino et de sainte Barbe, l'ajout des saints Modeste, Pierre et Nicolas dans les mss de Tiflis, la place de saint George avant saint Théodore (p. 259-262) peuvent s'expliquer comme des particularités de la célébration de saint Jacques en Géorgie, tandis que les prières soi-disant omises par les mss de Tiflis (p. 267), montre que l'auteur est encore victime de la vue traditionnelle selon laquelle un formulaire liturgique long serait nécessairement plus ancien qu'un formulaire court (voir notre article cité n. 10).

Pour quelle raison avoir introduit une litanie à cet endroit? Il existe peut-être une explication *interne*. Le formulaire traduit par Conybeare-Wardrop cite cinq litanies: avant le trisagion, après l'Évangile, après le Baiser, avant le Notre-Père, avant le renvoi. Les mss grecs et le Gratz gé 4 (ajouter à l'édition de Tarkhnichvili, Jedlitchka, art. c., p. 193.159, qui correspond à la litanie avant le trisagion des autres mss) en ajoutent une sixième, celle qui est discutée ici. Mais le manuscrit de Damas (Vat. gr. 2282, H dans l'édition Mercier), qui omet les autres diakonika, cite deux litanies après la communion: PO 26, 238_{1-7} commune aux mss HMIE, et 236_{21-28} propre à H (v. le tableau de la p. 158, qu'il faut corriger: la suite des rubriques dans H est, après relecture du manuscrit, 1, 2, 6, litanie supplémentaire, 3, 4 [= litanie commune], 5, 7, 8). Il en résulte que l'archétype des mss grecs (Ω dans l'arbre généalogique p. 154) contenait peut-être 7 litanies.

La litanie avant l'Évangile a pu être ajoutée dans le seul but d'arriver à 7 litanies. Ce qui renforce cette hypothèse est que ce chiffre revient dans d'autres cas: le nombre des prières d'accès dans les mss grecs (PO 26, 178_{5-16}, 178_{26}-180_{12}, 180_{15-22}, 190_{20}-192_{11}, 192_{14-22}, 192_{25}-194_{20}, 194_{22}-196_{12}); le nombre des chants (d'après l'ouvrage de Leeb cité ci-dessus); le nombre des "Paix à tous!", du moins d'après le même manuscrit de Damas (PO 26, 162_{27}, 176_{4}, 180_{24}, 184_{10}, 222_{9}, 226_{2}, 238_{22}); le Tiflis A86 traduit par Conybaere-Wardrop a également 7 "Paix à tous!", mais dans un autre ordre et à des endroits différents (ROC 18, 400_{16}, 401_{18}, 402_{23}, 404_{33}, et ROC 19, 156_{69}, 157_{74}, 161_{90}).

Et si cette hypothèse est exacte, il faudrait inévitablement se demander s'il n'y a pas un rapport entre un tel symbolisme et la prière faisant appel à l'offrande des sept patriarches (cp ROC 18, 404 et CSCO 123, 8_{18-26}), prière elle-même déplacée à la fin de la prière de saint Basile (PO 26, 194_{9-14}), sur quoi voir notre article cité, note 24. Un thème caractéristique de la catéchèse patristique (v. p. ex. A. Luneau, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, [= Théol. hist. 2], Paris, 1964, p. 285-332 sur saint Augustin) aurait pu servir de "matrice littéraire".

[44] On recontre le même terme pour la Liturgie (de saint-Jacques) du Jeudi du saint myron, p. 100_{23}, ainsi que pour les vêpres du grand samedi, p. 182_{7}. Cependant, dans ce dernier cas, la "cathèdre" a lieu entre l'hymne du lucernaire et le prokiménon, alors qu'ici elle a lieu pendant la stichologie du début de vêpres. En d'autres termes, ce ne sont que les jours où il y a des lectures de l'AT (avant le lucernaire) que l'on

sairement à une litanie. Le rubriciste veut peut-être simplement renvoyé à une formule diaconale accompagnant la "cathèdre", comme encore aujourd'hui dans la Liturgie byzantine («Bénissez, Maître, la "cathèdre" d'en haut»).

Par ailleurs une αἴτησις est prescrite entre les stichères de fin de vêpres et les prières pour les catéchumènes et illuminands dans le Stavrou 43. Ce serait le lieu de la seconde litanie.

A notre avis, donc, la première litanie doit se dire avant l'Évangile, c-à-d. après l'hymne "Lumière joyeuse" et le prokiménon. Foundoulis a peut-être raison d'ajouter l'authentique prière avant l'Évangile de la Liturgie de saint Jacques (Mercier p. 170_{10-17}), bien que dans son interprétation, elle réfèrerait aux lectures de l'AT.

On peut ajouter que cette litanie est liée uniquement à l'Évangile et ne se disait pas à vêpres sans les Présanctifiés. Le jeudi saint, il y a des lectures de l'AT à vêpres (Ex., Job., Is., avec trois prokiménons), mais pas de litanie (p. 97_{24}-98_{7}; voir aussi les 15 lectures des vêpres du samedi, p. 182_{7}-183_{23}); et même si l'on ajoute à ces lectures une épître et un évangile, comme le vendredi saint (p. 158_{20}-159_{19}), il n'y a pas davantage de litanie. Le dimanche des Rameaux et le dimanche de Pâques, ainsi que les jours de la semaine pascale, les vêpres se disent même sans aucune lecture (p. 29_{24-28}; 205_{4-5}; 213_{22-24}; 222_{17-19}; 229_{20-23}; 237_{15-18}; 246_{1-4}), comme ce devait être l'usage en temps normal.

On voit ainsi que les Présanctifiés de saint Jacques (*lectures de l'AT* avant le lucernaire et *lectures de l'Évangile* entre le lucernaire et la prière vespérale "daigne Seigneur en ce soir") s'opposent ici aux Présanctifiés byzantins, si l'on se base du moins sur l'édition de Brightman (*lectures* entre Ps. 140_{2} et litanie (?) qui précède les prières pour les catéchumènes et les illuminands) ou sur l'usage contemporain (*lectures de l'AT* entre le lucernaire et versets du Ps. 140).

- La seconde litanie ressemble à la litanie après l'Évangile de saint Jacques. Toutes les demandes se retrouvent dans le même ordre dans nos *diakonika;* seul le début diffère (insertion de "plions les genoux..." et de "levons-nous..." après σχολάσωμεν); il n'y a que quelques variantes textuelles et l'insertion d'une mémoire spéciale des apôtres, prophètes et martyrs.

---

procède à l'entrée au Δόξα de la stichologie. En temps normal (en dehors des Présanctifiés), l'entrée se faisait à "Lumière joyeuse".

Elle est dite ici entre les stichères et les prières pour les catéchumènes. Le Stavrou 43 ne mentionne que les premiers mots de l'ecphonèse (ὅτι πρέπει σοι πᾶσα δόξα...) de la prière qui aurait accompagné cette litanie. Foundoulis propose la première prière byzantine qui accompagne la lecture du Ps. 103 du lucernaire (et non la prière après l'Évangile de saint Jacques, comme le voulait Brightman). Mais d'autres prières des vêpres byzantines (à supposé que cette prière ait été commune aux deux traditions) ont la même ecphonèse, comme celle qui accompagne la procession du lucernaire. La comparaison avec le géorgien est malheureusement impossible, puisque celui-ci commence après les vêpres.

- Comme dans l'antique "typicon" des Constitutions apostoliques (livre VIII,9), le Stavrou 43 mentionne à la fin des Vêpres une prière sur les catéchumènes puis sur les "illuminands" inclinés. Il y aurait beaucoup à dire sur ce passage, mais contentons-nous d'observer que les *diakonika* ne mentionnent qu'un seul "Inclinons la tête au Seigneur", et ignorent de ce fait les "illuminands". Le rite du Stavrou 43 était sans doute réservé aux grandes solennités.[45]

- "Dans la paix du Christ, chantez!" (n° 5). C'est ainsi qu'est introduit, dans l'un et l'autre manuscrits, le chant d'entrée du clergé, appelé "chant du lavement des mains" dans le formulaire géorgien.

- "Aucun catéchumène..." La comparaison n'est pas possible puisque le Stavrou n'en cite que les premiers mots. La Liturgie du saint myron, au jeudi saint, cite cependant une formule de renvoi développé (p. 102_{25}-103_{2}), qui contient chaque mot de la formule du Sin. gr. 1040 (Brightman, p. 496_{26-31}).

- L'absence de la monition diaconale avant le Symbole dans le Sin. gr. 1040 (n° 10) donne plus de poids au formulaire géorgien, qui de fait ignore le Symbole (contre le Stavrou 43).

- "Tenons-nous bien. Dans la paix du Christ, soyons attentifs!" (n° 13). Ce commandement précède le rite du Baiser dans la Liturgie de saint Jacques; il est donc raisonnable de supposer la prière correspondante, bien qu'elle ne soit pas mentionnée. La rubrique qui suit dans les *diakonika* ("Inclinons...", n° 15) n'a par contre pas son correspondant dans le typicon-triode. Mais on peut, à la suite du formulaire géorgien, de

---

[45] Il est cependant plus court que celui des Constitutions apostoliques, où l'on procédait au renvoi de quatre groupes de non-initiés, dans l'ordre: catéchumènes, "énergumènes" (possédés), illuminands (οἱ φωτιζόμενοι), pénitents (οἱ ἐν τῇ μετανοίᾳ).

Brightman et de Foundoulis, considérer que l'une et l'autre prière sont sous-entendues dans le Stavrou 43.

- A la suite de la rubrique précédente, le manuscrit indique, pour le lundi et le mardi, "Kurie élèïson". C'est une réponse au commandement du diacre plutôt qu'une allusion à la litanie catholique citée dans les *diakonika* (n° 16). On peut y comparer le Kurie élèïson qui figure après le même commandement diaconal dans les manuscrits géorgiens (mais non grecs) de saint Jacques,[46] soit entre le Symbole et le Baiser.

- La litanie suivante des *diakonika* n'a pas non plus son correspondant (n° 20). Brightman et Foundoulis supposent avec vraisemblance qu'elle renvoie à la litanie du Notre-Père, et qu'elle était accompagnée de la prière correspondante de saint Jacques. Cependant le formulaire géorgien ne la cite pas; il faut sans doute admettre comme également valables les deux modèles.

- La rubrique qui suit, "Inclinez (inclinons, Stavrou 43) la tête..." (n° 23), ne fait pas problème, si ce n'est que le Stavrou 43 cite les premiers mots de la prière correspondante (n° 24) de trois manières différentes! Lundi: Σὺ γὰρ προσκυνητὲ καί. Mardi: Σοὶ γὰρ προσκυνοῦμεν. Mercredi: Σὺ γὰρ προσκυνητὸς καί; cette dernière manière correspond exactement à la Liturgie de saint Jacques.

- "Avec crainte de Dieu, soyons attentifs!"(n° 26). L'avertissement du diacre avant l'élévation figurent dans l'un et l'autre manuscrits.

- La dernière litanie des *diakonika* (n° 31) est mentionnée dans le Stavrou 43 sous la forme "diacre: ecténie". Brightman et Foundoulis indiquent à la suite les rites (gestes et paroles) de fraction et de commixtion de la Liturgie de saint Jacques, mais sans appui valable. La nature même de l'office des Présanctifiés suppose que ces rites se faisaient en silence. Foundoulis a pris le parti de suivre à la lettre la Liturgie jusqu'à l'inclinaison qui suit la communion. Nous pensons qu'il n'a pas la prétention d'affirmer que tel était l'usage à l'époque du Stavrou 43.

- Les trois dernières rubriques des *diakonika* ne figurent pas dans le Stavrou 43: ni le commandement du diacre de se lever après la communion et avant la prière d'action de grâces (cette dernière étant suppléée par Brightman et Foundoulis), ni la demande d'inclinaison (à quoi l'on

[46] CSCO 123, p. 4_9 et ROC 18 (1913), p. 402_{22}

supplée la prière correspondante du formulaire de saint Jacques), ni enfin la formule “Allons dans la paix et l'amour de Dieu”.

Au total, si l'on admet que le Stavrou 43 *adapte* les Présanctifiés de saint Jacques à la situation toute particulière des trois premiers jours de la grande semaine (lectures particulières, renvoi solennel des illuminands,...) et qu'il se contente de décrire les grandes lignes d'un office largement connu par ses contemporains, on peut considérer que ce formulaire remonte au même modèle que celui des *diakonika*, pourtant postérieurs de quatre siècles. Il est cependant dommage, à notre avis, que pour combler les lacunes des manuscrits, Foundoulis, à la suite de Brightman, se soit inspiré de la Liturgie grecque de saint Jacques plutôt que du formulaire géorgien des Présanctifiés, même si, à la vérité, celui-ci recoupe souvent celle-là.

3°) Le Gratz gé. 4 et le Sin. gr. 1040:

Chaque rubrique du manuscrit grec peut être retrouvée dans le formulaire géorgien; la réciproque n'est pas vraie. Le formulaire géorgien contient ainsi au moins un élément qui ne faisait pas partie de l'office représenté par le manuscrit grec.[47] Il s'agit du chant du Lavement, qui figure au début du manuscrit géorgien (n° 5). Or, dans le manuscrit grec, l'indication “dans la paix du Christ, chantez!” est immédiatement suivie du renvoi des catéchumènes, sans l'indication du chant correspondant. Le cas est absolument comparable à la Liturgie; alors que dans les manuscrits géorgiens, cette invitation diaconale est suivie du chant du Lavement, dans les manuscrits grecs, où ce chant a manifestement disparu,[48] elle est suivie du renvoi des catéchumènes. Si la rubrique a malgré tout été conservée dans les manuscrits grecs, c'est à cause du chant d'entrée des saints dons, qui suit immédiatement le renvoi des catéchumènes.

Par ailleurs, la comparaison entre les deux documents, comme du reste dans chacun des trois cas, ne peut se faire que pour les parties de l'office qui figurent dans l'un et l'autre document. Le Stavrou 43 commence à none, mais il ne peut être comparé au Sin. gr. 1040 qu'à partir

[47] Une autre particularité du manuscrit géorgien contre le manuscrit grec est la rubrique diaconale “Dans la paix du Christ, chantons!” (avant le renvoi n° 37 cp Mercier, p. 232$_{15}$).

[48] Bien qu'il ait fait certainement partie du formulaire grec, puisque le Petr. 44 et le Stavrou 43 le citent.

de la litanie qui précède la lecture vespérale. De même ici, la comparaison ne peut commencer que là où commence le manuscrit géorgien, à savoir le "(chant) du Lavement des mains". On pourrait penser que la "petite entrée" se faisait à ce moment-là, car la distinction entre les vêpres et les Présanctifiés est fort marquée dans le manuscrit géorgien; celui-ci dit en effet: "On accomplit tout l'office de vêpres et, après le Notre-Père, on dit (le chant) du Lavement des mains". Si l'office est réellement terminé, le clergé n'est plus dans le sanctuaire; le chant du Lavement serait dès lors le chant d'entrée des Présanctifiés. Mais cette interprétation ne s'impose pas. La rubrique ajoute aussitôt "tout comme on le dit le dimanche"; le dimanche, précisément, ce chant n'accompagne pas une procession.

Les différences entre les deux documents sont donc principalement des variantes textuelles remontant à un même modèle. Il n'est pas inintéressant de relever les principales variantes.

- L'invitation du diacre après l'entrée des saints dons est "Tenons-nous bien, dans la paix du Seigneur, prions!" (n° 13). Le géorgien montre que cette indication doit figurer entre le recouvrement des saints dons et la prière du Baiser; mais il ajoute მოვიცალოთ (σχολάσωμεν) et dit "prions tous le Seigneur Dieu" au lieu de ἐν εἰρήνῃ τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Le terme σχολάσωμεν ("vacemus, arrêtons-nous, soyons détendus") se trouve précisément au début de la litanie qui suit la ou les lectures du Sin. gr. 1040 (partie absente du manuscrit géorgien). Il fait également partie de la litanie après l'Évangile de la Liturgie, dans les manuscrits grecs. Mais il est remarquable que le texte géorgien de la Liturgie diffère sur ce point; "vacemus" ne se retrouve pas au début de cette litanie mais précisément pour le commandement du diacre qui figure avant la prière du Baiser. La prière est d'ailleurs identique dans la Liturgie et les Présanctifiés.

- La litanie catholique (n° 16) est citée par sa dernière demande dans le géorgien, à l'intention spéciale des saints dons. Cela permet de voir, entre autres, que le texte grec a ajouté 7 adjectifs pour qualifier les saints dons, à la place du simple წმიდათა (ἁγίων). On peut observer aussi qu'il y a 12 demandes dans le formulaire grec. Cela est à comparer aux 12 demandes prescrites par le manuscrit géorgien de la Liturgie Tiflis A 86,[49] pour

[49] ROC 18 (1913), 401_{18}, contre 8 demandes dans le Gratz gé. 4, CSCO 123, 3_{4}.

la litanie qui suit l'Évangile. Cette litanie porte en effet dans ce manuscrit le même nom pour la litanie catholique (id. p. 403 § 25).

- On peut comparer entièrement la litanie qui figure entre les prières d'accès et le Notre-Père (n° 20). La première demande ("Achevons notre prière au Seigneur, car le ciel et la terre sont remplis de sa gloire") est identique (le géorgien ajoute cependant "prions le Seigneur"). Les deux suivantes ne correspondent pas. Le manuscrit grec les a empruntées à la Liturgie (cp Brightman, p. 499_{1-7} et PO 26, 222_{13-20}; cp aussi dans la Liturgie byzantine, Brightman, p. 390_{23}-391_{3}). La quatrième et dernière demande représente aussi un texte plus ancien dans le manuscrit géorgien. La même situation se présente pour les trois demandes de la litanie entre la communion et l'action de grâces (n° 34).

D) DEUX TÉMOIGNAGES INDIRECTS (XIÈME ET XIIIÈME [?] SIÈCLES)

La *Patrologie Grecque* de Migne contient au tome 140 un commentaire liturgique (p. 413-468) où figure une allusion, malheureusement assez vague, à la Liturgie des Présanctifiés de saint Jacques. Ce texte aurait pour auteur un certain Théodore d'Andide, inconnu par ailleurs. Brightman (p. XCIII) fait également référence à un court traité d'un Sophrone patriarche de Jérusalem, qui fait suite aux œuvres du célèbre Sophrone, patriarche de la cité sainte aux temps de la conquête arabe de la Syrie (PG 87/3, col. 3981-4002). Bien que ces deux commentaires ne connaissent pas d'édition critique, il est possible de se faire une idée de leur histoire grâce au chapitre que leur a consacré Dom Bornert dans son ouvrage sur les commentaires byzantins de la Liturgie.[50]

1°) Le premier témoignage est tiré de la "prothéoria", traité qui nous a été conservé dans 16 manuscrits. Il y a une certaine hésitation sur son auteur (Nicolas d'Andide dans 11 manuscrits, Théodore d'Andide dans 5 manuscrits), mais non sur le lieu: Andide, ville épiscopale de Pamphilie. Mais l'hésitation est facilement levée à la lecture des deux groupes de manuscrits, qui sont bien caractérisés; celui qui se rattache à Nicolas est plus bref, tandis que l'autre est plus long, grammaticalement plus correct et plus ordonné dans la suite des rubriques. Par ailleurs, les manuscrits rattachés à Nicolas sont globalement plus anciens, le premier étant de

[50] R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe s.*, (Arch. de l'Or. chrétien 9), Paris, 1966, p. 181-213.

1095. Le premier manuscrit rattaché à Théodore est du XIVe s. seulement. Ces éléments invitent à voir en Théodore un réviseur de l'œuvre de Nicolas.

On peut être plus précis. De Nicolas d'Andide il existe un autre traité, conservé dans un seul manuscrit du XVIe s. (S. Sépulcre 404, Jérusalem). Il s'agit d'un pamphlet "contre ceux qui offrent des pains azymes à la divine Liturgie". Or la polémique anti-latine sur cette question date de l'époque de Michel Cérulaire (1054, l'année des anathèmes réciproques). Cette date fournit une indication relativement précise sur l'époque où Nicolas était évêque d'Andide. Bornert pense, étant donné la régularité de la dénommination "d'Andide", que Théodore en est un des successeurs. Donnons maintenant la traduction du passage qui nous intéresse.[51]

«C'est pourquoi le Christ ne laissa rien d'écrit, mais d'une part, par l'intermédiaire de paroles, il prescrivit les enseignements et les commandements, c'est à dire notre loi; et d'autre part, par l'intermédiaire d'une tradition vivante (διὰ δὲ παραδόσεως πρακτικῆς), le Mystère. Il a en effet promis que "lorsque le Paraclet viendra, que je vous enverrai d'auprès du Père, lui vous enseignera et il vous rappellera tout ce que je vous avais dit; et d'autres choses il vous annoncera, telles que vous ne pourriez pas les entendre ni les saisir à présent." (Jn 15,26) Il arriva comme il avait promis, et le Paraclet vint.

«C'est alors que les apôtres grands-prêtres entrèrent en scène. Tandis que le divin Esprit vint habiter en eux sous forme de langues de feu, qu'il les enseigna autant que nécessaire et qu'il désigna chacun d'eux pour la nation dont il les rendit capable de parler la langue, ils firent des prières divines pour les Mystères et des hiérurgies adaptées à la capacité de la nation à persévérer, et adaptées aux temps, aux circonstances et aux embûches des persécuteurs.

«Or d'un côté ils pouvaient varier les uns des autres dans les prières et les ecphonèses;[52] mais d'un autre côté, la forme (τύπος) de la transmission des mystères était comme l'avait transmis Notre-Seigneur Jésus-Christ. Après les apôtres inspirés, quelques-uns des saints pères, chacun de son

[51] D'après l'édition de A. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. VI, pars II, Rome, 1883, p. 577-578, qui reprend celle de Allatius qui se basait sur trois mss; Migne reprend lui-même sans changement l'édition de Mai (v. Bornert p. 181-184).

[52] La distinction entre "prières" (εὐχαι) et "ecphonèses" montre qu'à cette époque, comme d'ailleurs, sauf exception, durant toute l'histoire ancienne de la Liturgie en Orient, le prêtre ne devait pas dire certaines prières à haute et intelligible voix.

côté, firent aussi des prières, des ecphonèses et l'ordo complet de la hiérurgie. Ainsi en est-il de l'épiphanique Épiphane,[53] illustre parmi les saints, du grand Basile et du divin Chrysostome.[54] Tous puisèrent semblablement leurs doctrines dans le courant et la source vivifiante du Paraclet; et l'Église des orthodoxes les reçut comme ayant été dit et agi par le Christ lui-même. Actuellement surtout c'est la divine Liturgie de Basile le Grand et du divin Chrysostome qui se maintient, sans oublier les Présanctifiés, que d'aucuns disent être de Jacques, appelé frère du Seigneur, d'autres de Pierre, apôtre et coryphée, et d'autres encore d'autres auteurs. »

Le document fait-il réellement allusion aux Présantifiés de saint Jacques? Pas directement; Nicolas a en vue l'office byzantin des Présanctifiés, dont il cite dans un certain désordre plusieurs attributions. Si la référence à Épiphane est légitime, par contre celles à saint Pierre et à saint Jacques ne le sont pas. Jusqu'à preuve du contraire, il n'existe pas de Présanctifiés de saint Pierre,[55] alors que les Présanctifiés de saint Jacques sont improprement assimilés aux Présantifiés byzantins. L'évêque d'Andide aura vaguement entendu parler de cette attribution à saint Jacques soit à la suite d'une rencontre avec des Géorgiens, soit par des pélerins de retour de Jérusalem (v. aussi note 58 ci-dessous).

2°) Le traité exhumé par Mai au tome IV de sa *Nova Patrum Bibliotheca* (p. 31-48) et repris par Migne à la suite des œuvres du patriarche Sophrone de Jérusalem (PG 87/3, col. 3981-4001) provient du seul manuscrit qui lui était connu: le Vat. Ott. 459, du XVe siècle. Bornert a trouvé quatre autres manuscrits, dont le plus ancien est du XIIIe siècle (p. 210-211) et qui permettent de restituer le texte dans son intégralité.

---

[53] Cela renvoie aux Présanctifiés byzantins, attribués dans au moins deux mss à saint Épiphane (Brightman p. XCIII$_{13-14}$).

[54] Encore au onzième siècle — il est vrai dans un endroit décentré par rapport à Constantinople — la Liturgie de saint Basile précède celle de saint Jean Chrysostome, citée après. C'est la trace de l'ancienne prépondérance (en tous cas au niveau des mss) de la première sur la seconde (v. A. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, (Thèse inédite), Louvain, 1968, p. 49-53).

[55] La Liturgie qui porte ce nom est attestée dès le IXe s. (Brightman p. XCI$_{36}$), mais un vague souvenir des Constitutions apostoliques est plus probable, où l'anaphore qui y figure pouvait passer pour être celle de l'évêque Clément, successeur de Pierre (v. CA VI,18). Dans aucun de ces deux cas, il ne s'agit d'ailleurs de "Présanctifiés".

Dès la fin du siècle dernier, on avait montré que ce traité se composait d'une triple couche littéraire.[56] A des emprunts assez libres à la Hiérarchie ecclésiastique de Denys l'Aréopagite (dans ce que Bornert appelle sa recension originale), l'auteur ajoute des citations littérales de la Prothéoria, et quelques notices personnelles. Bornert a raison d'ajouter qu'il ne faut pas trop vite crier au pseudépigraphe. Il existe en effet deux autres patriarches de Jérusalem portant le nom de Sophrone, l'un au milieu du XI[e] siècle, l'autre au milieu du XIII[e].[57] Ce dernier est préférable à son prédécesseur, car, ainsi que le montre Bornert lui-même, Nicolas d'Andide est un évêque du milieu du XI[e] siècle, et il faudrait d'autres éléments pour penser que le traité ait pu passer aussi vite d'Andide à Jérusalem.[58] Comme le dit l'auteur, "l'édition critique du traité dira peut-être un jour si cette hypothèse est soutenable" (p. 211).

En ce qui concerne les Présanctifiés de saint Jacques, Sophrone cite littéralement la Protheoria dans le passage qui a été cité.

CONCLUSION

Bien que l'office des Présanctifiés soit un office cathédral et non proprement monastique, il ne fait pas de doute que même dans les monastères de Palestine, les Présanctifiés de saint Jacques étaient en usage en grec; un manuscrit du XIV[e] s. en a conservé les *diakonika,* qui renvoient à un formulaire du type de celui qui n'existe plus aujourd'hui qu'en géorgien.

Celui-ci est donc attesté sûrement au X[e] s. Mais un argument externe (improbabilité de la création d'un nouveau formulaire à une époque où l'on ne cherche qu'à transmettre un héritage) et un argument interne (comparaison des parties communes entre la Liturgie, datée au plus tard du VII[e] s., et les Présanctifiés) invitent à remonter de plusieurs siècles. La notice de Bar Hæbreus concernant Sévère d'Antioche prend dès lors tout son sens en référence à notre liturgie.

---

[56] N. Krasnosel'tsev, "О древнихъ литургическихъ толкованіяхъ", *Лѣтопись историко-филологическаго общества* 4 (1894), 178-257 (CR cités par Bornert n. 2 p. 210).

[57] Après 1235 et avant 1273 d'après Grumel.

[58] Ou faudrait-il imaginer un séjour de l'évêque d'Andide à Jérusalem, pendant lequel il aurait à la fois pu assister à un office des Présanctifiés et communiquer au patriarche son commentaire liturgique?

Si l'on revient en effet à ce texte obscur et incertain (note 8), on peut observer qu'il y a davantage de points communs avec nos Présanctifiés de saint Jacques, qu'avec le formulaire byzantin, du moins tel qu'il figure dans Brightman. La liste de ces parallèles est courte mais elle n'est pas insignifiante:

- "Que la grâce soit" peut correspondre au n° 25, ecphonèse qui a son lieu d'origine dans la Liturgie de saint Jacques (Mercier, $226_{15\text{-}16}$). L'ecphonèse qui pourrait éventuellement lui être comparée dans la Liturgie byzantine (Brightman, $337_{28\text{-}29}$) n'est pas reprise dans les Présanctifiés byzantins.

- La rubrique "Ces Présanctifiés sont saints pour les saints" correspond au n° 29, qui se trouve semblablement dans les Présanctifiés byzantins. Cependant, la rubrique intermédiaire ("Avec crainte soyons attentifs") correspond au n° 26, alors que cette rubrique est postérieure à l'élévation (n° 27) dans les Présanctifiés byzantins (Brightman, 351_{30}).

C'est tout ce qu'il semble possible de tirer de ce texte en l'absence d'une édition critique du modèle syriaque, qui lui-même n'est certainement pas exempt de retouches tardives. Il nous suffit d'avoir montré que l'antériorité des Présanctifiés de saint Jacques sur les Présanctifiés byzantins est possible et qu'en conséquence, si Sévère a réellement connu un rite cathédral des Présanctifiés, c'est aux premiers qu'il a dû faire référence.

Bibliothèque Ste Anne
BP 19079
91190 Jérusalem, Israël

Stéphane Verhelst

Peter Hatlie

Theodore of Stoudios, Pope Leo III and the Joseph Affair (808-812):
New Light on an Obscure Negotiation

Abbot Theodore of Stoudios (c.a. 759-826) was among the most prominent monastic leaders of the Middle Byzantine age, and he also ranks as one of its great religious crusaders. Theodore spent much of his mature life engaged in religious conflict with Byzantine churchmen and emperors, leading no less than three major challenges to officially sanctioned policy and winning considerable public support along the way. These struggles ultimately drew him into contact with Rome, a controversial move in his own day that has attracted considerable scholarly attention into modern times. Although their nature and scope remains relatively obscure, his contacts with Rome routinely receive mention in general histories of his age, biographies of the abbot himself, and accounts of the individual controversies.[1]

---

[1] The bibliography on abbot Theodore and the Stoudios is extensive. For relevant works until the turn of this century, see A. П. Доброклонскій, *Преп. Θеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій*, vol. 1 (Odessa, 1913), iv-xvi. For the period to 1968, see Patrick Henry, "Theodore of Studios: Byzantine Churchman" (Ph.D. Dissertation, Yale University, 1968), 326-333. Since 1968, a few general titles are worthy of mention: A. Borrely, "Les Studites," in *Monachisme d'Orient et d'Occident: l'Orient monastique; quelques jalons au cours du premier millénaire* (Sénanque, 1984), 79-100; V. Bozhidav, *St. Theodore the Studite* (Toronto: Studite Spiritual Library, 1985); Charles Frazee, "Saint Theodore of Studios and Ninth Century Monasticism in Constantinople," *Studia Monastica* 23: 1 (1981): 27-58; Julien Leroy, *Studitisches Mönchtum. Spiritualität und Lebensform* (Graz-Wien-Köln, 1969); John Meyendorff, "L'image du Christ d'après Théodore Studite," in *Synthronon*, Bibl. des. Cahiers archeologique, no. 2 (Paris, 1968) 115-17; Doula Mouriki, "The Portraits of Theodore Stoudites in Byzantine Art," *JÖB* 20 (1971): 249-80; Evelyne Patlagean, "Les Studites, l'empereur et Rome. Figure byzantine d'un monachisme reformateur," in *Roma e l'Italia nell'alto medioevo, Spoleto, 3-9 aprile 1986* (Spoleto, 1988) 429-65. Older but still useful studies include Alice Gardner, *Theodore of Studium. His Life and Times* (London, 1905); Николай Гроссъ, *Преподобный Θеодоръ Студитъ. Его время, жизнь и творенія*, (Kiev, 1907); Irénée Hauscherr, S.J., "Saint Théodore Studite: l'homme et l'ascète (après ses catéchèses)," *Orientalia Christiana* 6:1:22 (Rome, 1926): 1-87; Eugène Marin, *Saint Théodore (759-826)* (Paris, 1906); George Aloys Schneider, *Der Hl. Theodore von Studion, Sein Leben und Wirken: Ein Beitrag zur byzantinischen Mönchsgeschichte*

By the summer of 808 the second of these three religious controversies was closing in on him and his monastic community. An earlier and closely related struggle, the so-called Moechian conflict (795-7), had sent Theodore and his monks into exile.[2] By the spring of 809 the present controversy would come to the same end, though not before the abbot had launched a wide-reaching campaign to secure support for his position over and against that of his opponents. His opponents included the emperor Nikephoros, his patriarch of the same name, and much of the ecclesiastical and monastic hierarchy. Against this formidable coalition Theodore sought supporters near and far, including monks in Palestine and, perhaps more notably, the Roman pontiff. The second Moechian conflict or Joseph affair (808-812),[3] as the controversy is known, brought the abbot in direct contact with Rome for the first time.[4] At least three embassies travelled from Byzantium to the West during this conflict, and possibly more. A second round of contacts was opened only a few years later, during the long and contentious Iconoclast controversy (815-843),

---

(Münster, 1900). The two-volume work by Dobroklonskij (cited above) is still the most thorough and informative biography of Theodore. For the abbot's contacts with Rome, see below, n. 7.

[2] For a general historical review, see Henry, "Theodore: Byzantine Churchman," 38-46 and 92-109. Of great value and interest, though highly interpretative, are the specialized studies of Theodoros Korres, "Τὸ Ζήτημα τοῦ Δευτέρου Γάμου τοῦ Κωνσταντίνου Ϛ'" (Doctoral dissertation, Aristotle University, Thessaloniki, 1975) and Paul Speck, *Kaiser Konstantin VI. Die Legitimization einer Fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft* (München, 1975), 203-295 passim and 376-80. For the doctrinal issues involved, see A. Jose Antonio Fuentes, *El divorcio de Constantino VI y la doctrina matrimonial de Teodoro Studita* (Pamplona, 1984); Dante Gemmiti, *Teodoro Studita e la questione moicheiana* (Napoli, 1993).

[3] For reasons of clarity, I will prefer the term "Joseph affair". The most useful account of this controversy remains that of Henry, "Theodore: Byzantine Churchman," 50-67. For a more detailed, though dated, study, see Доброклонскій, *Прен. Θеодоръ*, vol. 1, 605-703. See also Paul Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople* (Oxford, 1959), 87-100 and Pavlos E. Niavis, *The Reign of the Byzantine Emperor Nicephorus I (AD 802-811)* (Athens, 1987), 136-159.

[4] Доброклонскій, *Прен. Θеодоръ*, vol. 1, 386 and Charles Van de Vorst, "Les relations de S. Théodore Studite avec Rome," *AB* 32 (1913): 439-40, among others, doubt the testimony of Theodore's principal biographer (see Michael of Stoudios, *Life of Theodore* (BHG[3] 1754), in *PG* 99, col. 256c) saying that the abbot corresponded with Rome during the Moechian conflict.

when an embattled Theodore was once again determined to seek political support outside Byzantine borders.[5]

Modern historians have taken a decidedly selective view of Theodore's contacts with Rome during the Joseph affair. The abbot's two surviving letters to Pope Leo III (795-816), which constitute the main evidence for the embassies, have typically been grouped together with another series of his letters to the papacy, those from the later Iconoclast controversy.[6] Scholarly treatments of this joint correspondence have in turn produced a considerable body of literature mainly concerned with Theodore's views on the papacy, on the relations between papacy and Byzantine patriarch, and on the general nature of ecclesiastical authority.[7] Contacts between the abbot and Rome during the Joseph affair per se have drawn noticeably less attention, particularly in matters outside the realm of intellectual history, such as the diplomatic context of Theodore's

---

[5] For a general account of the second phase of Iconclasm, including information about Theodore and the Stoudites, see Warren Treadgold, *The Byzantine Revival, 780-842* (Stanford, 1988), 196 et seq.

[6] Theodore's extant correspondence is available in a new edition (hereafter referred to as *CFHB* 31) by Georgios Fatouros, ed., *Theodori Studitai Epistulae*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, no. 31 (Berlin, 1991). For the Joseph affair, see *Letter to Pope Leo*, in *CFHB* 31, no. 33, 91-94, and *Letter to the Same*, in ibid., no. 34, 94-9. For the Iconoclast controversy, see *Letter to Pope Paschal*, in ibid., no. 271, 399-401 and *Letter to the Same*, in ibid., no. 272, 402-3.

For an exhaustive critical review of Theodore's letters, including a thorough analysis of manuscripts, publication history, literary qualities, principle historical value, et alia, see esp Доброклонскій, *Преп. Өеодоръ*, vol. 2, 52-153. Dobroklonskij's remarks about the manuscript tradition of the letters are in response to, and mainly in agreement with, the pioneering article of Б. Меліоранскій, "Перечень византійскихъ граматъ и писемъ". *Выпускъ I* Документы 784-85 годовъ. *Введеніе*. Нѣсколько словъ о рукописяхъ и изданіяхъ писемъ преподобнаго Өеодора Студита," in *Записки Императорской Академіи Наукъ по Историко-Филологическому отдѣленію* 4:5 (St. Petersburg, 1899), 1-63. Dobroklonskij dates the letters, piece by piece, in ibid., pp. 153-529.

[7] See, e.g., J. Richter, "Über die Lehre Theodore vom Primat des romischen Bischofs," *Der Katholik* 2 (1874): 385-414; Charles Van de Vorst, "Les relations de St. Théodore Studite avec Rome," *AB* 32 (1913): 439-44; Доброклонскій, *Преп. Өеодоръ*, vol. 1, 673-7 and esp. 813-836; S. Salaville, "La primauté de Saint Pierre et du pape d'après Saint Théodore Studite (759-826)," *EOr*, 17 (1914): 23-42; Joseph Gill, "St. Theodore the Studite Against the Papacy," *Byzantinische Forschungen* 1 (1966): 115-23; Henry, "Theodore: Byzantine Churchman," 172-4, 226-50; Jean Gouillard, "L'Église d'Orient et la primaute romaine au temps de l'Iconoclasme," *Istina* 21 (1976): 46-54; Evelyne Patlagean, "Les Stoudites, l'Empereur et Rome. Figure byzantine d'un monachisme reformateur," in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell' alto medioevo, Spoleto, 3-9 aprile 1986* (Spoleto, 1988) 440-3.

outreach to Rome as well as its practical results and probable lessons for the parties involved. General accounts are available.[8] Yet the relative scarcity of evidence and the strange conclusion to the Joseph affair — the emperor Nikephoros' death in battle in late July 811, not Pope Leo's intervention, effectively ended the controversy! — has seemingly discouraged scholars from investigating the episode further.

A fresh approach to the exchanges between Pope Leo and Theodore, focussing on the nature and scope of the exchanges themselves rather than the preconceived notions inherent to them, is surprisingly instructive. For it brings to light some of the possibilities and challenges of religious diplomacy between East and West in this particular age. To give a full account of the proceedings would require a more complete and detailed body of contemporary sources than is available. Besides Theodore's two letters to Leo, only the abbot's *Vitae* and a select number of other documents from the Stoudios give useful information.[9] From the papal side, the embassies from Theodore go totally unmentioned, suggesting perhaps, as Patlagean has noted, that they proved to be much less important to the pope than his more official exchanges.[10] The rather limited range of relevant sources certainly cautions us against overstat-

---

[8] For an interesting discussion of the Stoudites impact in Rome, see Patlagean, "Les Stoudites, l'empereur et Rome," 437-43. Other general accounts are to be found in the works noted above (n. 7).

[9] See Theodore's *Letter to Basil, Monk*, in *CFHB* 31, no. 28, 75-80; *Letter to Basil, Hegoumenos*, in *CFHB* 31, no. 35, 99-101; *Letter to Arsenios, Monk*, in *CFHB* 31, no. 38, 108-111; *The Great Catechesis*, in Papadopoulos-Kerameus, ed., *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου Μεγάλη κατήχησις, βιβλίον δεύτερον* (St. Petersburg, 1904), no. 74, 511; *Testamentum*, in *PG* 99, col. 1816bc. See also Michael of Stoudios, *Life of Theodore* (BHG^3 1754), in *PG* 99, col. 272cd.

About Theodore's letters, see above n. 6. For an analysis of his sermons, which are found in two collections, *The Great Catechesis* and *The Small Catechesis*, see the general comments of Gardner, *Theodore of Studium*, 82-8 and Hauscherr, *Saint Théodore Studite*, 1-55 passim. But see esp. Julien Leroy, "Un nouveau témoin de la Grande Catéchèse de S. Théodore Studite," *Revue des études byzantines* 15 (1957): 73-4, concerning the original compilation of the sermons and their division into separate collections, and both idem, "Les Petites Catéchèse de S. Théodore Studite," *Le Museon* 71 (1958): 354-56 and idem, "Un témoin ancien des Petites Catéchèse de Théodore Studite," *Scriptorium* 15 (1961): 36-60, regarding the respective use of the catechisms by subsequent readers. About the *Vitae* in memory of Theodore, see Доброклонскій, *Прeн. Θеодоръ*, vol. 1, 165-218 and Henry, "Theodore: Byzantine Churchman," 25-6, esp. 1. See also the entry on Theodore by Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München, 1959), 491-6.

[10] Patlagean, "Les Stoudites, l'empereur et Rome," 442-3.

ing the immediate historical impact of the abbot's outreach to Rome and to some extent narrows the avenues of inquiry.[11] There is much to be gained from a close examination of existing documentation nonetheless, notably a deeper understanding of the style, workings and implications of unofficial papal-Byzantine contacts at an uncertain moment in both their histories.

First a brief review of events as they unfolded. Toward the middle of 808 Abbot Theodore, several other Stoudite leaders, and the abbot's brother Joseph, who was then the acting archbishop of Thessaloniki, were all under pressure from Emperor Nikephoros and Patriarch Nikephoros to end their recently disclosed "silent" excommunication of a certain priest Joseph, whose rehabilitation to the priesthood in 806 by the same emperor and patriarch and whose subsequent service in the Great Church of Haghia Sophia the Stoudites vehemently opposed.[12] Not willing to concede, the abbot instead despatched letters to several powerful figures within Byzantium in hopes of garnering local support for his cause and finding an intercessor to smooth relations with the two Nikephori.[13] At about the same time Theodore also seems to have sent his first embassy to Rome, not to the pope himself but rather to the abbot of the monastery of St. Sabas, a certain Basil, who appears nevertheless to have had good relations with Pope Leo.[14] Within several weeks

---

[11] The existence of additional Stoudite sources is possible, though not necessarily probable. Large numbers of Theodore's letters and sermons are still unaccounted for, being either lost or destroyed, some of which could conceivably shed light on his contacts with Rome. A full discussion of the abbot's literary production, and the question of missing parts of his corpus, is found in my, "Abbot Theodore and the Stoudites: A Case Study in Monastic Social Groupings and Religious Conflict in Constantinople (787-826)" (Ph.D. Dissertation, Fordham University, 1993), Appendix A, 488-518.

[12] For a thorough review of these events, see Henry, "Theodore: Byzantine Churchman," 57-9, 109-48.

[13] The series of Theodore's letters, nos. 21-27, 31-32 in *CFHB* 31, 54-75, 83-91, are all dated to 808.

[14] *Letter to Basil, Monk*, in *CFHB* 31, no. 28, 75-80. This letter is in response to a letter the abbot received from Basil regarding the Joseph affair. There is no clear record of Theodore having sent an earlier messenger to Rome previously, leaving the possibility open that Basil initiated contact. Yet in later letter to Basil (in *CFHB* 31, 100, lines 37-8) Theodore notes that he has now written three times, one of which may be this letter. Gill's suggestion that this Basil should not be identified with a monk in Rome ("Against the Papacy," 117-21) is untenable. Cf. Доброклонскій, *Прен. Ѳеодоръ*, vol. 2, 526-7.

Theodore received a reply from Basil, apprising him of the mood in Rome, which prompted the abbot to prepare his monk Epiphanios for a second mission. Epiphanios' mission had a ring of urgency to it, owing to the evident failure of Theodore's public relations efforts within Byzantium by the close of the year 808. Sometime in late December or early January 809 the emperor indeed convened a synod to condemn the Stoudites and the archbishop, subsequently sending them into exile.[15] It was in the early days of the exile that Theodore, anxious and angry, despatched yet a third mission to Rome, this one encharged to the Stoudite monk Eustathios.[16] Epiphanios' return from Rome came shortly thereafter and brought the abbot direct news from the pope. By the early or middle months of 809, Theodore sent Epiphanios back to Rome on a fourth and ostensibly final Stoudite mission, entrusting his monk with letters for both the pope and the abbot of St. Sabas.

After this embassy a virtual shadow falls on Stoudite-papal relations until the conflict is effectively concluded some two years later.[17] Representatives of Pope Leo are said to have cooperated with the new emperor Michael I sometime later for a final resolution to the Joseph affair.[18] But whether or not the pope played any role, much less a decisive one, by the end of 811 Michael and Patriarch Nikephoros were ready for a change of policy. Accordingly the Stoudites soon returned from exile, the archbishop Joseph regained his see in Thessaloniki, and the priest Joseph was duly stripped of his office and priestly powers. By the late summer or early autumn of 812, at the very latest, the Joseph affair was over.[19]

---

[15] On the acta of the synod, see Доброклонскій, *Прен. Θеодоръ*, vol. 1, 631-3 and V. Grumel, *Reg*, vol. 1: *Les Actes des patriarches*, fasc. i, *Les Regestes de 381 a 715* (Istanbul, 1932), nos. 378-381, pp. 24-5. But see esp. the two important studies by Patrick Henry: 1) "Theodore: Byzantine Churchman," 63-4 and esp. Appendix A, 266-72; 2) "The Moechian Controversy," 509-18.

[16] *Letter to Pope Leo*, in *CFHB* 31, no. 33, 91-94.

[17] For the return of Eustathios and Epiphanios from Rome, see only *The Great Catechesis*, ed. Papadopoulos-Kerameus, no. 74, 511. For evidence of a disagreement between Theodore and one of his monks over the abbot's appeals to Rome, see *Letter to Arsenios, Monk*, in *CFHB* 31, no. 38, 108-111. Доброклонскій, *Прен. Θеодоръ*, vol. 1, 684 dates the return of the Stoudites from exile to October 811.

[18] Michael of Stoudios, *Life of Theodore* (BHG^3 1754), in *PG* 99, col. 272cd.

[19] Grumel, *Reg*, no. 382, pp. 25-6 and nos. 387-88, pp. 28-9; Доброклонскій, *Прен. Θеодоръ*, vol. 1, 685-93; Henry, "The Moechian Controversy," 519-20; Alexander, *Patriarch Nicephorus*, 105-110; Treadgold, *Byzantine Revival*, 178-9, 182-3.

Upon a review of these events, modern commentators have come to conclude that Theodore's outreach to Rome was more or less a diplomatic failure. For proof of its shortcomings, they point to the two-year period of silence between the abbot's last attested letter to Leo in 809 and the effective end to the conflict in 811. The pope's subsequent intervention into the Joseph affair was not really a belated show of support for the Stoudites, in this view, but quite another matter altogether. It came sometime after the actual conclusion of the conflict in 811 and was a mere by-product of the complex series of geopolitical negotiations between Rome, Aachen, and Constantinople rather than the fruits of earlier Stoudite efforts. To the extent Leo acted in behalf of the Stoudites, therefore, he did so on his own time and for his own purposes. Once the diplomatic climate had turned to his favor, as one historian has noted, he "was glad to send a letter passing judgment on Joseph of Cathara and the Stoudites."[20]

It is frankly difficult to quarrel with this interpretation of events as long as Theodore's contacts with Rome are judged on the basis of their immediate historical impact. One might indeed take the argument a step further, citing source problems that bring into question whether Pope Leo directly intervened in the Joseph affair at all and thus cast added doubts on the efficacy of the Stoudite missions.[21] Be that as it may, Theodore himself never expressed disappointment during the Joseph affair over his contacts with Rome, nor did he hesitate to contact the papacy again as soon as religious conflicts returned to the Byzantine church. Just over five years after his last letter to Leo, Theodore wrote him again asking for his support in the struggle against Iconoclasm.[22]

---

[20] See, e.g., Schneider, *Theodor von Studion*, 35-6; Доброклонскій, *Прен. Θеодоръ*, vol. 1, 685-88; Alexander, *Patriarch Nicephorus*, 105-110; Henry, "Theodore: Byzantine Churchman," 68; Patlagean, "Les Stoudites, l'empereur et Rome," 442-3, 460; Treadgold, *Byzantine Revival*, 178-83 passim. The quote is from ibid., 183.

[21] Only one source explicitly reports the pope's intervention, Michael of Stoudios, the abbot's biographer, who was writing his account several decades after thc fact. See his *Life of Theodore* (BHG^3 1754), in *PG* 99, cols. 272d-273a. See also n. 4 above for one of the several questions raised about the historicity of Michael's biography.

[22] *Letter to Pope Paschal*, in *CFHB* 31, no. 271, 399-403. The letter is dated to 817, certainly earlier in that year than later. Theodore probably knew nothing of Leo's death and the succession of Paschal. For this opinion, see V. Grumel, "Les relations politico-religieuse entre Byzance et Rome sous le règne de Leon V l' Armenien," *Revue des études byzantines* 18 (1960): 20-6, esp. 24. Cf. Доброклонскій, *Прен. Θеодоръ*, vol. 2,

Considering the pope's supposed earlier indifference, was this an act of blind obedience to papal supremacy? A desperate political venture? Or might the abbot have had some reason to hope for a welcome response to his present mission? Not excluding the former two possibilities entirely,[23] there are grounds to suppose that Theodore did have reason to hope. If nothing else, the earlier Joseph affair had taught him that profitable relations with Rome were not out of reach.

Establishing direct contact with Leo was, in the first instance, no small accomplishment for Theodore. There is every indication that he and the Stoudios were previously unknown to Leo, even though they already occupied an important place within Byzantine monasticism and the Eastern church. Papal records make no reference to the abbot and his monks, as we have already noted, either before or after the Joseph affair.[24] The first reference to Theodore in the West, which occurs several decades after the Joseph affair with the publication of a Latin translation of one of his orations, indicates that even then his name was relatively obscure.[25] To these indices must be added the evidence from Theodore's own correspondence: Leo's apparently cool reception of the first Stoudite emissary, Epiphanios, and then his serious uncertainty about the religious orthodoxy of the abbot and his monastery. Particularly the latter

---

337-8, esp. n. 6. See also the slightly later, *Letter to the Same*, in *CFHB* 31, no. 272, 402-3, in which Theodore does know his addressees' identity.

[23] The scholarly debate surrounding Theodore's views on Rome, being long and complicated (see n. 7 above), goes well beyond the scope of this paper. Suffice it to say that I agree in substance with Gouillard, "L'Église d'Orient et la primaute romaine", 46-54, who saw the abbot's appeals to Rome as somewhat measured. Debate concerning the level of political pressure and repression during the second phase of Iconoclasm is equally involved, though there is a growing consensus that Leo V acted with considerable restraint toward iconophile protesters, the Stoudites included. See, e.g., Joan Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* (Oxford, 1986), 58-9, 60-1; Treadgold, *Byzantine Revival*, 220-2, 226-31.

[24] See n. 10 above.

[25] Anastasius Bibliothecarius, "Epistola Anastasii Bibliothecarii Aioni episcopo Beneventano, " in Ulla Westerbergh, ed., *Anastasius Bibliothecarius Sermo Theodori Studitae de Sancto Bartholomeo. A Study*, in Acta Universitatis Stockhomiensis, no. 9 (Stockholm, 1963), 20-21. According to Westerbergh (ibid., xi-xii), a probable dating for the letter and translated sermon is shortly after 838. For the many other activities of Anastasius, see Michael McCormick, "Anastasius Bibliothecarius," in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1 (New York, 1991), 88-9.

development, which will be investigated further below, suggests that the pope knew next to nothing about the Stoudites.[26]

The abbot was himself evidently aware of the difficulties his anonymity presented. Earlier, within specifically Byzantine circles, he had questioned whether it was appropriate for mere priests and monks, like himself, to interfere in church affairs, and the prospect of appealing to the western church carried with it both this burden and that of being a virtual outsider.[27] So even before presenting his case against Joseph and his supporters, he endeavored to make himself known to the pope. Accordingly his letters to Leo claim to speak on behalf of Theodore's more renowned allies, his uncle and the former abbot of Sakkoudion, Plato, who had participated in the ecumenical Council of Nicaea in 787, and his brother, Joseph, who until recently occupied the episcopal see of Thessaloniki.[28] If we are to believe the abbot's correspondence, Leo formerly acknowledged at least Joseph's association with the Stoudite cause, sending his greetings to the archbishop through Theodore.[29] The abbot's efforts to penetrate the papal court did not stop there, however; even more crucial was his bid to make the Roman monk and abbot Basil his intercessor with Leo. Basil was a stunning choice for a number of reasons. Early in his monastic career he had served under the former abbot of Stoudios, Sabbas, and he was also a spiritual son of Theodore's own spiritual father and uncle, the above-mentioned Plato. Notionally, if not technically, Theodore and Basil were therefore spiritual brothers, a potentially important and mutually obliging relationship according to the religious conceptions of the time.[30] Furthermore, Basil presided over a

---

[26] About Epiphanios, see *Letter to Pope Leo*, in *CFHB* 31, no. 34, p. 99, ll. 144-53. On the pope's charge that Stoudites are alleged to have supported monophysite heretics, see ibid., pp. 98-99, ll. 126-143.

[27] About the interference of monks in church affairs, cf. *Letter to Anastasios, Bishop of Knosia*, in *CFHB* 31, no. 11, pp. 35 and *Letter to Symeon the Monk*, in *CFHB* 31, no. 23, pp. 62-3.

[28] For Plato, *Letter to Pope Leo*, in *CFHB* 31, no. 33, p. 94, ll. 79-80; *Ad Idem*, in *CFHB* 31, no. 34, p.94, ll. 2-3. For Joseph, *Ad Idem*, in *CFHB* 31, no. 33, pg. 94, ll. 80-1; *Ad Idem*, in *CFHB* 31, no. 34, p. 99, ll. 154-7.

[29] *Letter to Pope Leo*, in *CFHB* 31, no. 34, p. 99, ll. 154-7. Leo sent no such greetings to Plato.

[30] *Letter to Basil, Monk*, in *CFHB* 31, no. 28, p. 78, ll. 81-7. The terms used to designate spiritual kinship are not *topoi*, but, as Mullet has pointed out, "...all are encountered in Byzantine sources and have to be decoded." For this quotation,

Greek monastery with remarkably strong ties to the papacy. Its former abbot Peter had served as one of two papal delegates to the Council of Nicaea in 787, and Basil himself had acted as a papal emissary to the Carolingian court as recently as 806-7. Basil's stature and connections in Rome, in short, could hardly have been improved.[31] Given his recent service to the papacy it is also reasonable to assume that he had some understanding of Leo's remarkable move toward a more independent Roman church, less dependent on the Carolingian court than a decade earlier.[32]

Once Theodore gained access to the papal court, substantive negotiations with Leo could and did follow,·and subsequent missions to Rome found a more receptive audience. Challenges of a different sort now confronted the Stoudite missions, however, some owing to their continued status as rank outsiders and the nature of their mission, others having to do with affairs in Rome. Abbot Basil, for one, was initially reluctant to represent them. He worried that the Stoudites had taken their protests

---

additional comments and a rather disappointing list of relevent studies, see, M.E. Mullett, "Byzantium: A Friendly Society," *Past and Present* 118 (1988): 7. See also the passing comments of Evelyn Patlagean, "Christianisation et parentés rituelles: le domaine de Byzance," *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations* 3 (1978): 625-636 passim, and Ruth Macrides, "Kinship By Arrangement: the case of adoption," DOP 44 (1990): 109-18.

[31] The activities of abbots Peter and Basil were documented by Доброклонскій, *Преп. Θеодоръ*, vol. 1, 675. For Peter, see Mansi, xii, 994, 1051, 1076; idem, xiii, 133, 380; *PG* 98, cols. 540-5. For Basil, see *PL* 98, col. 521.

[32] While continuing to picture him as a true Frankophile, scholars of the last few decades have nonetheless challenged the traditional view that Leo was utterly committed to the Carolingian court. See, e.g., Werner Ohnsorge, "Die Konstantinishe Schenkung, Leo III. die Anfäge der kurialen Römischen Kaiseridee," in his *Abendland und Byzanz: Gesammelte Anfsätze zur Geschichte der byzantisch-abendländischen Bezeihungen und des Kaisertums* (Darmstadt, 1958), 79-111, esp. 95 et seq. Ohnsorge's view that Leo III sponsored the forgery of *Constitutum Constanti* is not now widely accepted; cf. Nicolas Huyghebaert, "Une légende de fondation: Le *Constitutum Constantini*," *Le moyen âge* 85 (1979) 177-209. However his comments on the political significance of the *filioque* dispute in Jerusalem during the years 808-9, about which Leo and Charlemagne openly disagreed, has been echoed most recently by M. Borgolte, "Papst Leo III., Karl der Grosse und die *Filioque*-Streit von Jerusalem," *Byzantina* 10 (1980) 401-27. Leo, not incidently, supported the view of the eastern church in this dispute, even going so far as to commission the manufacture of two silver tablets, each engraved with the eastern formula of the *Credo*, one in Latin and the other in Greek; for this, see the *Vita Leonis III*, in L. Duchesne, *Liber pontificalis*, vol. 2 (Paris, 1892), 26.

too far, causing an unnecessary schism in the eastern church, and he doubted that Leo could be bothered with such a minor matter.[33] Theodore was eventually able to bring Basil over to his side.[34] The pope's attitude was a somewhat more delicate matter:

> And about the pope: what does it matter to us that he does this or that when he is, if you will pardon me the expression, entangled in his own feathers? For while it is said that he cares nothing for the manifest sins of the priest [Joseph], still he ridicules and derides not this one priest but rather the very hierarch of the church to such an extent that upon hearing it we blush. But if this is true, then woe to the hierarchy! Let us instead speak more discreetly, we beg you, and let us refrain from speaking out so violently against the hierarchs.[35]

The abbot took little courage from this news at the time, since he was still in communion with patriarch Nikephoros and the Stoudites had not yet suffered synodic condemnation. Unlike the pope, if we can believe this characterization, Theodore was not ready to heap further abuse on the patriarch.[36] But the synod's decisions against the Stoudites changed matters appreciably: Theodore was now willing to provide Leo with more ammunition against Nikephoros and his fellows bishops, and the pope himself, it might be guessed, could now see some value in his intervening in the Joseph affair. Leo was not about to overlook certain mistakes in diplomatic protocol by Stoudite emissaries, nor did he embrace their cause fully and without question; but the combined operation of the synod, Theodore's powers of persuasion, and Abbot Basil's intercession did attract his serious attention.[37]

---

[33] *Letter to Basil, Monk*, in *CFHB* 31, no. 28, pp. 75-80 passim.

[34] *Ad Idem*, in *CFHB* 31, no. 35, pp. 99-100, ll. 5 et seq.

[35] Ibid., p. 78, ll. 92-9. These less than reverent comments, the abbot's first on record about the papacy, should caution scholars against overstating his sense of allegience to Rome. Fr. Gill, who argued for Theodore's belief in papal primacy, naturally denied that these comments concern the pope. For this view, see Gill, "Against the Papacy," 115-23.

[36] Accordingly, Theodore does not seem to have sent emissaries to the pope until it became clear the the synod would take place. Then, in a rush, he sent Epiphanios. For evidence of his anxiety, see his brief reconstruction of events in the *Letter to Pope Leo*, in *CFHB* 31, no. 34, p. 99, ll. 144-53.

[37] Leo was evidently troubled that the first Stoudite emissary, Epiphanios, did not bring official letters from Theodore, but rather related the abbot's wishes from memory. For Theodore's apology, see *Letter to Pope Leo*, in *CFHB* 31, no. 34, p. 99, ll. 144-53. For Basil as intermediary, see *Ad Idem*, in *CFHB* 31, no. 33, 91, ll. 11-13. On

What followed this breakthrough was a brief series of negotiations in which both parties, with Basil intermediating throughout, sought concessions from one another. For his part, Theodore asked the pope to convoke an ecclesiastical council. He described a ghastly state of church affairs in Byzantium brought about by the synod, including a reigning heresy, and suggested that the pope's prestige had also profoundly suffered, inasmuch as papal representatives were not invited to participate in the synod. The strongest possible response to these outrages was required, Theodore urged, nothing less than a counter-synod sponsored by the pope himself.[38] Leo, for his part, did not entirely agree. It is possible, as some scholars have noted, that he was already receiving a different account of the Joseph affair than that presented him by Theodore. This and other news may have come from Stoudite enemies in Rome, who had also gained the pope's ear.[39] Leo may have had his own reasons for demurring, too, notably his now delicate relationship with the Carolingian court after disagreements with Charlemagne over the *filioque* that had arisen in Jerusalem only a few months earlier. With the prospect of weakened, if not deteriorating, ties with the Franks, Leo was perhaps wary of moving too swiftly and strongly against the Byzantine church and emperor.[40] Whatever the case, the pope despatched a messenger to Theodore bidding him and his fellow Stoudites to, "Stand firm to the end in the Orthodox faith!," but apparently promising little else. Leo's response thus fell somewhat short of Theodore's expectations, and not only that. Besides denying Theodore his ecclesiastical council, the pope also seems to have requested more background on the Joseph affair and, curiously, demanded to know whether the Stoudites honored the radically monophysite heretics Barsanouphios, Isaiah and Dorotheos.[41] With

---

the strained relations between eastern and western churches during these years, see Alexander, *Patriarch Nicephorus*, 105-110; Niavis, *Emperor Nicephoros I*, 165-70.

[38] *Letter to Pope Leo*, in *CFHB* 31, no. 33, pp. 92-93, ll. 16-70, esp. ll. 60-70.

[39] Доброклонскій, *Прен. Θеодоръ*, vol. 1, 676; Schneider, *Theodor von Studion*, 35-6; Henry, "Theodore: Byzantine Churchman," 173-4.

[40] See above, n. 32. For the view that Leo and his advisors were taking deliberate steps at this time to secure greater independence for the Roman Church vis-a-vis the Carolingian court, see Доброклонскій, *Прен. Θеодоръ*, vol. 1, 677-9 and Ohnsorge, "Die Konstantinische Schenkung," 95 et seq.

[41] *Letter to Pope Leo*, in *CFHB* 31, no. 34, p. 94, ll. 5-14 (for the pope's response), pp. 95-8, ll. 15-125 (for a more detailed picture of the Joseph affair than offered in the previous letter), and p. 98-9, ll. 126-43 (for questions regarding the monophysites).

these demands the negotiation between Theodore and Leo reached a critical point, at least for the Stoudites, who despite considerable effort had realized only modest and mixed results.[42]

Theodore responded to the pope's demands with notable deference, conceding his earlier proposals while trying to allay Leo's other concerns. No longer seeking a council, he urged the pope instead to send him "personally dictated and divinely formed letters ... just as now we received Your unjustifiably rich praises."[43] This was his official position vis-a-vis Leo at any rate, although a letter to Basil of Rome at the same time expressed his private wish that Joseph's supporters "be rebuked synodically (*synodikos*) by the most sublime apostolic see." Basil was not asked to advocate the latter course of action any longer, but merely to continue representing the Stoudite version of events before Leo.[44]

The pope's expressed doubts about the orthodoxy of the Stoudites also required a response from Theodore. Why Leo took issue with the orthodox saints Barsanouphios, Isaiah and Dorotheos at all can only be supposed, though it probably stemmed from false or incomplete information about eastern traditions.[45] How he came to associate these names with the Stoudios is more easily answered: Stoudite monastic reforms closely followed the ideals of the sixth-century monks Barsanouphios and

---

[42] Theodore's *Letter to Arsenios, Monk* (in *CFHB* 31, no. 38, pp. 108-111), which is dated to the years 809-810, suggests that the abbot's appeal to Rome had reopened old wounds about the pope's involvement in, and later rejection of, the Council of Nicaea (II) as an ecumenical council. Arsenios had heard from others that Rome represented a "principle of weakness" (p. 109, l. 33).

[43] *Letter to Pope Leo*, in *CFHB* 31, no. 34, p. 98, ll. 123-5.

[44] *Letter to Basil, Abbot*, in *CFHB* 31, no. 36, pp. 100-1, ll. 18-59, esp. ll. 18-25 and 42-9.

[45] Siméon Vailhé, "Saint Barsanuphe," *EOr* 8 (1905) 14-15; Доброклонскій, *Прен. Θеодоръ*, vol. 1, 676; Henry, "Theodore: Byzantine Churchman," 173-4. Vailhé (p. 15) explains the difficulties in distinguishing the group of orthodox monks named Barsanouphios, Dorotheos and Isaiah over and against their radically monophysite (i.e. akephalite) namesakes. For the view that Stoudite enemies in Rome had first alerted and then deliberately misled the pope, see above n. 39. It is tempting, though admittedly precarious, to trace the pope's present concern with these heretics to his renewed relations with the patriarch of Jerusalem at the very same time (see above, nn. 32 and 40). If he was aware of nothing else, Leo at least knew that it was the seventh-century patriarch of Jerusalem Sophronios who had condemned Barsanouphios *et alios*, as Sophronios' views were incorporated into the *acta* of the Sixth Ecumenical Council (680-1). For this, see Charles Joseph Hefele, *A History of the Councils of the Church*, trans. William Clarke, vol. 5 (Edinburgh, 1896), 21-4, 41-9.

Dorotheos of Gaza, with whom a certain Isaiah can also be associated, and two monks from Theodore's community in fact bore these monastic names. The Stoudite monk Barsanouphios, in particular, was a high-ranking officer at the Stoudite-affiliated Kathara monastery, where the priest Joseph of the Joseph affair had once served as abbot.[46] Theodore endeavored to satisfy the pope's concerns in at least one, and possibly two, ways. First, in his final letter to Leo, he emphasized that the Stoudites knew the difference between heretics and orthodox saints, honoring only the orthodox, whatever their names. By the same token they condemned the heretics Barsanouphios, Dorotheos, Isaiah, and "anyone else of the same name who is also a heretic, whether the heresy be that of the above-named figures or some other, no matter whether it be a bishop, ascetic or anyone else."[47] A second and more tangible token of Stoudite good will may also have been offered, even though it was somewhat out of step with Theodore's official position on the issue. The Stoudite monk Barsanouphios, who was certainly the most conspicuous namesake of the heretics cited by Leo, presumably had to give up his name. Though attested to in Stoudite sources until Theodore's interactions with the pope, Barsanouphios now suddenly disappears from the historical record, never to return again. His death is unlikely, leaving the tempting suggestion that Theodore quietly sacrificed Barsanouphios' name in order to alleviate Leo's doubts once and for all. Possibly it was the price Theodore had to pay for the pope's unfamiliarity with eastern traditions.[48]

---

[46] For Stoudite affinities with the monastic regime of Dorotheos, Barsanouphios et alii, see Julien Leroy, "La réforme studite." in *Il Monachesimo orientale*, OCA 153, (Rome, 1953) 188-90. For Barsanouphios, cf. *The Great Catechesis*, ed. Papadopoulos-Kerameus, no. 31, p. 231, ll. 4-5 (where he is *epistemonarchos*); ibid., no. 64, p. 449, ll. 12-13 (where he is among the leaders at Kathara); ibid., no. 68, p. 476 l. 14-478 l. 9 (where he named "first" (*su protos*)). See also the unpublished edition of *The Great Catechesis*, ed. Julien Leroy, bk. 1, no. 57, p. 272, ll. 35-9. My thanks to Fr. Canard at the Vatican Library for allowing me access to this work. On Dorotheos, see *The Great Catechesis*, ed. Papadopoulos-Kerameus, no. 62, p. 439, ll. 1-6. No Stoudite monk named Isaiah is found.

[47] *Letter to Pope Leo*, in *CFHB* 31, no. 34, pp. 98-9, ll. 126-143, esp. ll. 136-140. A similar rendition of Theodore's comments, with a few additions, are found his *Testamentum*, in *PG* 99, col. 1816bc.

[48] As late as 809 Barsanouphios' name is placed high on a list of important Stoudite leaders and messengers, to each of whom Theodore assigned a secret code for purposes of internal correspondence. For this list, which Dobroklonskij has dated

What, if anything, did Leo do for the undeniably accommodating Stoudites? Although the idea for a Roman synod had been tabled, were the special letters requested by Theodore — his papal mandate — forthcoming? And if so, when? The answer to these questions rests on two ambiguous references, one contemporaneous with the Joseph affair from Theodore himself, the other from his principal biographer some sixty years later. The abbot's comments, which greeted the final return of his two Stoudite messengers from Rome in late 809 or early 810, seem to suggest that Leo immediately offered additional assurances. Whether or not the messengers returned with papal letters, Theodore deemed their mission a success. He praised them:

> ... not on account of the obvious thing, that is their voluntary departure to those lands, but especially in view of their secret work. For they fulfilled the apostolic [mandate] on good works, if I may dare say so, when they seized an anathema — apart from Christ's and our own — for the sake of the faith and will that we, the humble, espouse. God just now showed this by giving them a pleasant journey back, free of arduous trials.[49]

What form Leo's "anathema" took is impossible to discern. It is clear, however, that Theodore was convinced of continued, and maybe stronger, papal support. The second reference does mention papal letters, though not to Theodore and not until several months after the return of the Stoudite messengers from Rome. According to the abbot's biographer, the emperor Michael I and Pope Leo worked together to heal the Joseph affair, "the one [Leo] by admonitory letters, the other

---

to 809-10 (Доброклонскій, *Прен. Θеодоръ*, vol. 2, 181-2), see *Letter to Silouanos and Euprepianos, Monks*, in *CFHB* 31, no. 41, p. 121, l. 8. If Barsanouphios was suddenly deceased, Theodore would certainly have noted the event, as was his practice for monks at all levels, but particularly Stoudite officers. The examples are too numerous to cite here, but see, e.g., *The Great Catechesis*, ed. Leroy, bk. 1, no. 86, p. 71 (Akakios); ibid., bk. 1, no. 36, p. 165, ln. 95 (Serapis); *The Great Catechesis*, ed. Papadopoulos-Kerameus, no. 88, p. 626, ll. 5-6 (Charitos); ibid., no. 74, p. 510, ll. 19-21 (Hieremias); ibid., no. 58, p. 414, l. 18 (Nonos). Finally, it is interesting to note that for years afterward no Stoudite monk took the name Barsanouphios, although it was not uncommon for newly tonsured monks to adopt names held by monks who were now deceased. Cf., e.g., *The Great Catechesis*, ed. Leroy, bk. 1, no. 53, l. 118 (reporting the death of Euthymios) and the later *Letter to Euthymios, Monk*, in *CFHB* 31, no. 213, pp. 335-6 (written to a new Euthymios). As far as I can tell, no two monks at Stoudios every held the same name at the same time.

[49] *The Great Catechesis*, ed. Papadopoulos-Kerameus, no. 74, p. 511, ll. 4-15.

[Michael] through personal discussion and exhortation." How Leo's letters found their way to Constantinople and their exact content is unknown. Given Theodore's subsequent relationship to the notoriously weak Michael — whose short reign he dominated — it is not inconceivable that these were merely the abbot's earlier letters from the pope, which were now brought forth.[50] But whether the letters were Stoudite property or part of a new and independent papal initiative, Theodore and the patriarch Nikephoros made peace in this way, and the priest Joseph was deposed. The short but bitter Joseph affair was concluded, notably by a kind of quiet diplomacy rather than through the convocation of another council to override the decisions of the synod of 809.[51]

Upon closer investigation, therefore, the negotiations between Pope Leo and Theodore of Stoudios between the years 808 and 810 hardly seem fruitless. Their exact impact on the final outcome of the Joseph affair remains uncertain, but in a number of other ways the papal-Stoudite contacts proved constructive. Leo's experience is more difficult to appraise owing to the absence of papal accounts of the negotiations. Stoudite sources only reflect his increased interest and involvement in their cause as the negotiations proceeded. What sustained the pope's interest is not sure, although reasons may be sought in his generally renewed attention to eastern affairs, his insight into the ecclesiastical significance of the Joseph affair, and the fact that Theodore struck a convincing yet relatively tractable tone throughout their negotiations. The significance of the negotiations for Theodore himself is more easily demonstrated. Initially he entertained no illusions about Rome: it was distant, he had no prior contacts with the papal court and few in Rome, and Leo was said to care little for the Joseph affair. Still the abbot decisively turned to the pope when it became clear that the Byzantine emperor and patriarch supported his rival Joseph, not the Stoudites. Once

[50] Cf. Доброклонскій, *Прен. Θеодоръ*, vol. 1, 683-4; Alexander, *Patriarch Nicephorus*, 221; Henry, "Theodore: Byzantine Churchman," 69. According to George Ostrogorsky (*History of the Byzantine State*, Joan Hussey, tr. (New Brunswick, 1969), 198) "The influence of the Theodore the Studite was unprecedented: his extraordinary vigour and inexhaustible energy fascinated the Emperor and the famous Studite had the last word even on matters of peace or war."

[51] For the conclusion of the Joseph affair (including the quotation), see Michael of Stoudios, *Life of Theodore* (BHG[3] 1754), in *PG* 99, cols. 272d-274a. See also above n. 20.

his messengers gained access to Leo, Theodore was undoubtedly surprised and pleased about what followed. The pope first gave qualified support to them and their cause, pending a number of clarifications and concessions from Theodore, then a virtual mandate. The fact that he declined to take stronger measures, notably to convoke a Roman council against Joseph, surely disappointed the abbot, though not enough to spoil their negotiations. In fact the negotiations closed on a positive note. Theodore was generally satisfied with his treatment from Leo during the Joseph affair, which may go some way toward explaining his renewed appeal to Rome some five years later during the Iconoclast controversy.

Institute of Modern Greek
and Byzantine Studies
State University of Groningen
The Netherlands

Peter Hatlie

Miguel Arranz, S.J.

Preghiere parapenitenziali di purificazione e di liberazione nella tradizione bizantina

I sacramenti della restaurazione dell'antico Eucologio costantinopolitano II-4

Il presente articolo continua la serie da noi iniziata su questa stessa rivista nel 1990 e dedicata ai "sacramenti della restaurazione". Questa poco usuale denominazione applicata ai sacramenti era stata preannunziata in OCP-90: 84. Avremmo potuto precisare la nostra idea adoperando al suo posto "sacramenti della guarigione" o "terapeutici" o qualche altra

---

SIGLE:

ARR(-BES) M. Arranz, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI secondo l'eucologio "Bessarion" (ms gr. Grottaferrata G b I) comparato con l'eucologio "Strategios" (ms B.N.Paris gr.Coislin 213) e altri testi.* 4ª edizione Samizdat, Roma, Marzo 1995.

ARR-KAN M. Arranz, *I penitenziali bizantini: il Protokanonarion o "Kanonarion Primitivo" di Giovanni monaco e diacono (secolo IX)...; il Deuterokanonarion o "Secondo Kanonarion" di Basilio monaco (secolo XII)...*, (=Kanonika 3) PIO, Roma 1993.

BAR Eucologio "San Marco", ms *Barberini gr.336* del Vaticano; S. Parenti - E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr. 336*, (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia, 80), Roma 1995.

BES Eucologio "Bessarione", ms *Grottaferrata gr.Gb1* (tesi di laurea di G. Stassi, PIO 1982); cf. supra ARR(-BES).

COI Eucologio "Strategios", ms *Coislin gr.213* (ff.1-100: tesi di laurea di J. Duncan, PIO 1983; ff.101-211: tesi di laurea di J. Maj, PIO 1990).

DEN H. Denzinger, *Ritus orientalium coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*, I, Würzburg 1963 (Graz 1961).

DMI A. Dmitrievskij, *Описание литургических рукописей*, II v.: Εὐχολόγια, Kiev 1901.

EBE Eucologio "Ateniese", *Atene gr.662*; cf. TRA (tesi di laurea di A. Kalaitzidis in preparazione).

GOA J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum, complectens ritus et ordines divinae liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum...juxta usum orientalis ecclesiae*, editio 2ª, Venetiis 1730 (Graz 1970).

cosa di simile come ivi suggerito. La serie in questione era considerata "seconda" dopo quella dedicata ai "sacramenti dell'iniziazione" (cf.OCP: 1982-1989), mentre la terza (iniziata nel II° fascicolo di 1990, con l'incoronazione dei re) era destinata ai "sacramenti dell'istituzione".

La seconda serie era stata divisa alquanto aprioristicamente in tre parti volendo tener conto della classica composizione dell'uomo in spirito, anima e corpo. Certamente l'uomo è una unità e tutte le sue componenti partecipano seppur in modo diverso nelle stesse azioni. Si voleva però suggerire il predominio di ognuna di esse nei differenti momenti sacramentali.

Alla guarigione dello spirito abbiamo già dedicato tre articoli:

1) *La «Diataxis» du patriarche Méthode pour la réconciliation des apostats:* OCP-90, II.

2) *Les prières pénitentielles de la tradition byzantine:* OCP-91,I-II; OCP-92, I.

3) *Les formulaires de confession dans la tradition byzantine:* OCP-92,II; OCP-93, I-II.

Un altro nostro lavoro che concludeva il ciclo della terapia dello spirito è stato pubblicato presso il Pontificio Istituto Orientale sotto forma di libro: *I penitenziali bizantini: il Protokanonarion o Kanonarion Primiti-*

MOR — J. Morinus, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae tredecim primis seculis in Ecclesia Occidentali et hucusque in Orientali observata...*, Paris 1651: cf. ARR-KAN:
- MOR-AKO: p. 77: Akolouthia "di Giovanni Nisteutîs";
- MOR-LOG: p. 91: Logos "del patriarca Giovanni Nisteutîs";
- MOR-KAN: p. 101: Kanonarion di Giovanni, monaco e diacono.

OCP — *Orientalia Christiana Periodica:* degli articoli di M. A. si indicano soltanto le due ultime cifre dell'anno dell'edizione e la pagina dove ha inizio il testo citato.

PAP — *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, ed. N. Papadopoulos, Atene 1927.

POR — Eucologio "Porfirij", ms *S. Pietroburgo gr.226* (dissertazione di licenza di P.Koumarianos, PIO 1991, tesi di laurea dello stesso in preparazione).

ROM — *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Roma 1873.

SEV — Eucologio "Moscovita", ms *Sevastianov-Rumjantsev gr.474 (27) di Mosca* (tesi di laurea di S. Koster, PIO 1991).

SIN — Eucologio "Sinaitico", ms *Sinai gr.959* (tesi di laurea di D. Diamante, PIO 1994)

TRA — P. Trempelas, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, III, Atene 1950-1955.

ZER — *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, ed. S. Zerbos, II ed. Venezia 1862.

vo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o "Secondo Kanonarion" di Basilio Monaco, (= Kanonika 3) Roma 1993.

In un ulteriore lavoro prevediamo trattare della restaurazione o terapia del corpo, e cioè del sacramento dei malati.

Più tardi ancora ci occuperemo delle preghiere dei defunti, dell'aiuto cioè che ai defunti offre la Chiesa. Si tratta certamente di un aiuto spirituale, e che avrebbe potuto collegarsi alla penitenza già studiata. Ma forse nelle preghiere dei defunti c'è anche un livello psichico, sopra tutto se si tiene conto della tradizionale credenza orientale che lo staccarsi dell'anima dal corpo avvenga gradualmente nel terzo, nono e quadragesimo giorno dopo il trapasso. E non sarebbe nemmeno da dimenticare che quando si prega per i defunti si prevede già la loro risurrezione, e allora queste preghiere sono destinate anche al corpo (di gloria) che ci dovrà essere.

Fra la guarigione dello spirito e quella del corpo vogliamo nel presente lavoro, nell'ambito dei "sacramenti della restaurazione", occuparci della terapia dell'anima o psiche. Questa non sarebbe compresa nel numero dei sette sacramenti e propriamente si sarebbe dovuto parlare di "sacramentali" più che di sacramenti, ma vorremmo attenerci alla nostra concezione di "sacramento" in senso largo già proposta in OCP-82:285.

Tratteremo dunque di un eterogeneo insieme di preghiere dell'Eucologio bizantino, distribuite in modo disordinato nei manoscritti (e eucologi stampati) e destinate in genere a persone che si trovano in situazioni particolari, forse non strettamente dovute a peccato, ma connesse con uno stato di anomalia ecclesiale che paralizza la loro vita spirituale. Il più delle volte queste persone sono in stato di ἀκοινωνία o di privazione della comunione; in senso etimologico sono dei veri scomunicati che hanno bisogno di un aiuto "sacramentale" della Chiesa.

Nell'Eucologio costantinopolitano del sec. XI secondo il codice «Bessarion» (BES = **b**) questi testi si trovano dispersi in cinque posti differenti; cosa analoga accade nel codice "Strategios" (COI = **c**) (1), che non coincide però con il precedente nell'ordine e disposizione delle preghiere.

In "L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI" abbiamo raggruppati questi testi nei seguenti due capitoli dell'Introduzione:

I): cap. 20: "Penitenza" (ARR-BES:30):

1) b95 = c114 assoluzione da vincolo o pena canonica
2) b102 = c111 preghiera per chi ha il vizio di giurare temerariamente
   b103 = c88 per chi ha sofferto scandalo nel cibo

	b104 = c89	per chi ha mangiato cibi impuri

II): cap.22: "Sofferenze dell'anima" (ARR-BES:32):

3)	b105 = c115	preghiera per chi è molestato dagli spiriti
	b106 = c116	idem
4)	b117 = c112	per chi è tentato da pensieri sconvenienti
	b118 = c110	per chi si trova nel dolore
5)	b121 = c94	per un agonizzante

Nel presente lavoro il materiale di BES e di COI sarà disposto in un ordine più logico, e inoltre sarà paragonato e completato con altri testi analoghi di altri mss "patriarcali" o periferici di una certa antichità o importanza. A questi testi appartengono per esempio le preghiere destinate alle donne dopo il parto a cui si era accennato in lavori precedenti (OCP-92:434, nota 9).

Si conservano le stesse sigle delle preghiere, adoperate nella descrizione dei singoli eucologi patriarcali in OCP-82:290 ss., introducendo però qualche indispensabile correzione e citando fra virgolette la sigla primitiva; questo principalmente quando si sia arrivati all'identificazione di uno stesso testo che precedentemente era sembrato diverso a causa di varianti apparentemente di rilievo, poi risultate non essenziali.

Dividiamo tutta questa complessa materia nei seguenti capitoli:

I) Vincoli canonici o giuramenti.
II) Casi d'impurità legale ispirati dall'Antico Testamento.
III) Situazioni conflittive dovute alla propria indole o a circostanze esterne.
IV) Tentazioni e possessioni diaboliche.
V) Agonia e morte.
VI) Divinazione.

Per ogni capitolo sarà presentato il testo greco dei manoscritti (con le varianti di Goar, mantenute generalmente negli altri tre eucologi stampati: Zervos, Roma e Papadopoulos) accompagnato da una traduzione italiana il più letteralmente possibile vicina al greco.

SAGGIO DI COMMENTARIO

Il **capitolo I** contiene delle preghiere di assoluzione da un certo vincolo canonico (δεσμοῦ dice il testo della prima preghiera **[J1:1]**) differente a quanto sembra da una vera penitenza, sebbene il titolo-rubrica parli di ἐπιτιμίων, ma si sa quanto relativo sia il valore di questi titoli dovuti alle volte all'iniziativa dei copisti. Il legame in questione potrebbe essere stato imposto sia dall'autorità ecclesiastica sia dalla persona stessa a causa di un giuramento o di una promessa fatta a Dio. Un manoscritto italo-greco pubblicato dal Morin rapporta questa preghiera alla fine del rito della confessione. È certamente il momento più propizio per questo genere di assoluzioni.

La preghiera **[J2]** è in verità una preghiera di remissione generale dei peccati. A causa del suo titolo essa è stata riservata all'assoluzione dalle pene canoniche e dai giuramenti e non è stata adoperata in nessun rito veramente penitenziale. Un altro esempio di quanto sia poco sicuro fidarsi delle rubriche, frequentemente di origine posteriore, e come si debba prima di tutto analizzare a fondo il contenuto dei testi per sapere a che cosa erano destinati.

Le preghiere **[J3]** e **[L1]** sono destinate a sciogliere vincoli creati da un giuramento non adempiuto o addiritura impossibile da adempiere perché fatto sconsideratamente.

Le due assoluzioni **[J4:1]** e **[J4:2]** sembrano ispirate al Rituale Romano, anche se in genere siamo restii ad attribuire ad influsso occidentale, come si fa dai non liturgisti ogni volta che ci si trova davanti a un testo che non sembra corrispondere a quello che generalmente si sa dell'odierna tradizione bizantina. In zone di confine, come l'Italia Meridionale o la Moravia dei sec. X-XI, si è potuto verificare anche il contrario, e cioè che la tradizione occidentale abbia subito l'influsso di quella orientale. Si sa che i testi bizantini stampati, attualmente in vigore, non esauriscono tutto il tesoro di creatività degli autori greci del passato che non ebbero la fortuna di capitare fra le mani degli editori del sec. XVI, e ciò vale sia nel campo innografico che in quello eucologico. Le edizioni di Venezia hanno favorito i manoscritti orientali a detrimento degli italo-greci, non meno meritevoli e autentici dei primi.

Il **capitolo II** è destinato alla riabilitazione per mezzo della preghiera liturgica di persone incappate in impurità legale.

La purificazione della puerpera è prescritta da Levitico 12:1 e ss.; per 40 giorni, la donna che ha partorito un maschio, e per 80 quella che ha partorito una femmina, è considerata impura e non le è permesso di toccare le cose sacre né di avvicinarsi al santuario. Finito questo termine e presentata l'offerta prescritta, il sacerdote farà un rito espiatorio che la renderà alla normalità legale. La presentazione del Bambino Gesù al tempio e la contemporanea purificazione di Maria (cf. Lc 2:22 ss.) hanno potuto contribuire alla sopravvivenza presso i cristiani di queste prescrizioni veterotestamentarie per un devoto desiderio d'imitazione letterale degli episodi evangelici. Secondo tutti i manoscritti dell'Eucologio costantinopolitano i bambini erano introdotti nella Chiesa ("ecclesializzati") in qualità di catecumeni nel 40° giorno di vita (cf. [B1:2]: OCP-83:292); la preghiera **[B9:1]** destinata alla puerpera e che si trova in uno solo dei sopraddetti codici "patriarcali" periferici sembra rimandare a più tardi questo ingresso del bambino nella Chiesa attraverso il catecumenato.

Come si può constatare dalla tabella che segue le preghiere per la puerpera, la varietà dei testi e del loro uso liturgico è stata grande; questa caratteristica è propria delle preghiere in uso fuori della metropoli.

Restiamo perplessi sull'uso delle altre tre preghiere penitenziali per le donne alla fine del rito di confessione di qualche antico eucologio italo-greco.

La preghiera **[B9:3]** non contiene alcuna allusione ad un possibile peccato; potrebbe trattarsi delle assistenti della puerpera, che per questo erano considerate anche esse "impure"; e qui è ovvio che l'impurità non comportava connotazioni di moralità, ma era la semplice constatazione di un inquinamento fisico.

La preghiera**[B9:4]** sembra contenere elementi che la indicano come destinata a donne recentemente liberate da una certa condizione di servitù. Il suo testo ci ricorda da vicino una preghiera già studiata nella conversione degli eretici.

La preghiera **[B9:5]** potrebbe essere riservata a vere peccatrici, a delle donne per esempio di riconosciuta vita dissoluta.

La preghiera **[L4]** è destinata a un "fratello", sicuramente monaco, che ha dovuto astenersi dalla comunione per via di un sogno. L'impurità legale fino a sera, prescindendo da ogni responsabilità morale o di coscienza, è prescritta da Levitico 15:15 e ss. per l'uomo che ha avuto un'emissione seminale (e per la donna che eventualmente ha avuto

rapporti) e ugualmente per la donna che ha avuto il flusso mestruale. Questa impurità comporta l'astenzione della persona impura dalla mensa comune; cf. 1 Sam 20:25-26, dove l'assenza di Davide alla mensa del re viene presuntamente attribuita a questo caso. Il Talmud conferma questa prassi. Questa impurità è simile a quella della puerpera; si constata una specie di contaminazione prodotta dai fluidi corporali.

Il *Testamentum Domini* prevede che lo stesso vescovo debba astenersi dall'oblazione eucaristica e dalla comunione se si trova in simile situazione; e come il vescovo tutti gli altri membri del clero e del laicato:

> Porro episcopus, si passus fuerit in somno profluvium, ne offerat; sed offerat presbyter; neque idem episcopus sumat ex mysteriis, non quasi sit pollutus, sed propter honorem altaris. Postquam autem jejunaverit et se lavaverit aquis mundis, accedat ad ministerium. Item et presbyter. Vidua quoque, quae menstrua fuerit, non accedat (ad sumendam eucharistiam). Similiterque quaevis alia mulier (menstrua) aut vir laicus, aut quisquis ex coetu (qui profluvium nocturnum habuerit), ne accedant, honoris causa, nisi praemissis jejunio et lavacro.[1]

Gli eucologi stampati possiedono un intero ufficio destinato ad un sacerdote che si trova nello stesso caso e che dovrebbe comunque celebrare l'eucaristia: cf. GOA:701 ZER:231 ROM:478 PAP:452.

Nelle *Monachorum Poenae Quotidianae* (PG 99:1753) attribuito a Teodoro Studita si conferma la stessa prassi:

> Canone 41: Εἴ τις ἐνυπνιασθῇ εἰς πορνείαν· ἀκοινώνητος ἔσται τὴν ἡμέραν ἐκείνην ποιῶν μετανοίας 40, λέγων τὸν Ν' ψαλμὸν καὶ τὸ Κύριε ἐλέησον 100.

Se invece si tratta di azione volontaria, allora interviene un giudizio morale e la penitenza sarà di quaranta giorni; si suppone comunque un consuetudinario:

> Canone 42: Ὁ μαλακὸς ἡμέρας 40 ἀκοινώνητος ἔστω.

L'akoinonia durante i 40 giorni era confermata dal Protokanonarion (cf. ARR-KAN, 64), dove l'ierodiacono Giovanni si meravigliava che i santi apostoli (e certamente fra essi includeva il "tredicesimo", S. Basilio, come l'aveva chiamato nel prologo) non avessero stabilito nessuna norma

---

[1] Ed. I. E. Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Moguntiae 1899: liber I, cap. 23, p. 47; cf. etiam cap. 42, p. 101; la traduzione dal siriaco e le parentesi sono del Rahmani; cf. M. Arranz, *Les rôles dans l'assemblée chrétienne d'après le "Testamentum Domini"*. (= L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée. Conférences Saint-Serge 1976. Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia 9), Roma 1977, 43-77.

a questo proposito. I penitenziali occidentali per lo stesso motivo prescrivevano una akoinonia di un anno.

Le preghiere **[L3]** e **[L4]** contemplano l'impurità alimentare. La lettera degli Apostoli ai fedeli di Antiochia (Atti 15:28) non prescrive ai cristiani procedenti dalla gentilità altre astensioni alimentari che quelle delle carni sacrificate agli idoli e degli animali morti per soffocamento. Levitico 11 è molto più largo nei divieti. Non sappiamo quale sia stata la norma osservata dai bizantini all'epoca dei nostri testi, epoca che si protrae comunque, da BAR a EBE, per almeno cinque secoli. La prima preghiera si riferisce ai cibi vietati in generale, mentre la seconda sembra limitarsi alle sole carni.

L'allusione alle prescrizioni della Legge (Pentateuco) è più esplicita nella seconda preghiera, che inoltre non contiene come la prima il richiamo esplicito all'ordine divino fatto a S. Pietro di non chiamare impura nessuna cratura di Dio.

L'ingestione anche involontaria e non consapevole di alimenti vietati rende comunque la persona impura e incapace di ricevere la comunione. I casi di persone che ritornavano dalla guerra o dalla prigionia in mano ai barbari dovevano essere frequenti in quei tempi.

Il **capitolo III** è destinato a persone in situazione di sconforto e desolazione, stressate e depresse si sarebbe detto oggi. Sono preghiere che suppongono una persona moralmente sofferente. La causa delle sue pene può essere puramente occasionale e dovuta a diverse circostanze della vita. Le preghiere suppongono comunque un possibile intervento del Maligno, ma non tale da causare una vera invasione diabolica che impedisca alla persona la partecipazione alla vita comune e alla comunione.

Il **capitolo IV** entra nel difficile discernimento esistente tra l'Uomo e il Maligno. Queste preghiere prevedono una tale azione del diavolo sulla persona da renderla inabile a partecipare alla comunione.

Sebbene nei manoscritti queste preghiere siano generalmente anonime, negli eucologi stampati a cominciare da Goar, derivato dalle edizioni veneziane del sec. XVI, dipendenti sicuramente da manoscritti posteriori ai nostri, esse sono con disinvoltura attribuite sia a S.Basilio che a S. Giovanni Crisostomo.

Presentiamo in appendice la sequenza delle sette preghiere o esorcismi degli eucologi stampati, attribuite le tre prime a S. Basilio, le altre quattro a S. G. Crisostomo, paragonandole con gli incipit dei manoscritti e con l'attribuzione, o l'assenza di attribuzione degli stessi a tali autori.

Il **capitolo V** tocca il caso estremo dell'uomo che sta per uscire da questo mondo o che è appena deceduto. Queste preghiere sono destinate a persone che non appartengono ancora al mondo passivo dei defunti; esse debbono lottare, "agonizzare" in senso etimologico, con il diavolo ancora in azione. In esse si chiede anche il riposo eterno per il moribondo.

La preghiera **[P3:1]** è un buon esempio dell'intenzione didattica presente nei testi bizantini di epoca tardiva. Quando l'uomo sta per morire o addiritura è già morto, come preventivano le rubriche, si pretende ancora la sua istruzione a una dottrina di scuola, ben poco utile allo scopo principale di ogni rito ecclesiastico che dovrebbe essere quello della salvezza dell'anima, specialmente in un momento tanto critico.

Il **VI capitolo** con una sola preghiera, destinata a farsi svelare dal cielo un certo segreto di molto interesse per la vita di una persona, avrebbe potuto collegarsi con la capacità divinatoria che la stessa sacra Scrittura riconosceva ai sommi sacerdoti. Ma i nostri codici non ci forniscono sufficienti elementi per lo sviluppo di questo tema.

CAPITOLO I

PREGHIERE DI ASSOLUZIONE DEI VINCOLI CANONICI E DI COSCIENZA

[J1:1a]: preghiera di assoluzione da pena canonica

preghiera costantinopolitana di relativa antichità e diffusione: manca in BAR et POR
l'eucologio EBE ne possiede due redazioni differenti

Preghiera per chi è assolto dalle penitenze.
1 Misericordioso benigno e filantropo Signore
2 che per le tue misericordie
3 hai inviato il tuo unigenito Figlio nel mondo
4 perché strappasse il chirografo delle nostre colpe
che era contro di noi
5 e sciogliesse i vincoli di coloro che dal peccato erano legati
6 e annunziasse ai prigionieri la remissione:
7 tu stesso, Sovrano
8 anche a questo tuo servo qui presente
9 per la tua bontà
10 liberalo dal legame a lui imposto
11 e concedigli che senza peccato
12 in ogni tempo e luogo
13 ricorra alla tua grandezza
14 con fiducia e pura coscienza
15 e solleciti la tua abbondante pietà.
16 Perché sei un Dio compassionevole e filantropo
17 e a te.

[J1:1a]: preghiera di assoluzione da pena canonica

BES:129 (ARR:b95) COI:116v (c114) EBE:I:176 SEV:118v SIN:110
(cf. Sin.966:23 MOR-AKO:90 GOA:531 ZER:224 ROM:333 PAP:162)

Εὐχ<ὴ> <ἐπὶ>[2] τῶν ἐξ ἐπιτιμίων λυομένων.[3]

1 Εὔσπλαγχνε ἀγαθὲ καὶ φιλάνθρωπε Κύριε[4],
2 ὁ διὰ τοὺς σοὺς οἰκτιρμοὺς
3 ἐξαποστείλας τὸν μονογενῆ σου Υἱὸν εἰς τὸν κόσμον,
4 ἵνα διαρρήξῃ τὸ καθ' ἡμῶν τῶν πλημμελημάτων χειρόγραφον
5 καὶ λύσῃ τὰ δεσμὰ τῶν ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας πεπεδημένων
6 καὶ κηρύξῃ αἰχμαλώτοις ἄφεσιν[5]·
7 σὺ δὲ[6] Δέσποτα
8 καὶ[7] τὸν παρόντα δοῦλόν σου
9 τῇ σῇ ἀγαθότητι
10 ἐλευθέρωσον[8] τοῦ ἐπικειμένου αὐτῷ[9] δεσμοῦ[10]
11 καὶ δώρησαι αὐτῷ ἀναμαρτήτ<ως>[11]
12 ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ
13 προσιέναι τῇ σῇ μεγαλειότητι[12]
14 μετὰ παρρησίας καὶ καθαροῦ συνειδότος[13]
15 καὶ αἰτεῖσθαι τὸ παρὰ σοῦ πλούσιον ἔλεος[14].
16 [15]Ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις
17 καὶ σοὶ[16].

---

[2] ἐπὶ om BES.

[3] ἐ.ἐ.λ.: ἐν ἐπιτιμ<ίαις> ὄντων ἢ λόγῳ ἑαυτ<ούς> δεσμ<ω>σάντων SIN: Εὐχὴ ἑτέρα ἐπὶ τῶν ἀλόγως ὑπό τινος ἀφοριζομένων ἢ λόγῳ ἑαυτοὺς δεσμευόντων EBE.

[4] Ε.κ.φ.Κ.: Ὁ Θεὸς ὁ φοβερὸς καὶ δυνατός EBE.

[5] καὶ ὀλοθρεύσει τοῦ θανάτου τὸ κέντρον add SEV SIN: καὶ ἄνεσιν τοῖς ἐν δεσμοῖς ad EBE.
[6] δὲ omm SEV SIN. [7] κ. om EBE. [8] ἐλευθερῶν EBE. [9] α. omm SEV EBE.

[10] δ. omm SEV SIN, SEV SIN add ζυγοῦ καὶ ἄνες αὐτῷ τὸν ἐπιτεθέντα δεσμόν: EBE ad ἄνες αὐτῷ τὸν ἐπιτεθέντα δεσμόν etc: cf. infra [J1:1b].

[11] ἀναμαρτήτως COI EBE SEV SIN. [12] κ.τόπῳ...μεγαλειότητι omm SEV SIN.

[13] κ.κ.σ.: καθαρῷ συνειδότι SEV SIN, qui add προσιέναι τῇ σῇ μεγαλειότητι.

[14] τ.π.σ.π.ἔ.: παρὰ σοῦ πλούσια τὰ ἐλέη σου SEV SIN.

[15] Ἐκφώ. add COI SEV, EBE SEV in marg.

[16] Θεὸς ὑπάρχεις καὶ σοὶ: εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ ὁ μονογενής σου Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα σου τὸ πανάγιον νῦν COI EBE, καὶ ἀεὶ ad EBE sed om COI, καὶ εἰς τ. ad COI, ἐλεήμων etc: φιλάνθρωπος καὶ οἰκτίρμων ὑπάρχης SEV, SIN ad ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ.

[J1:1b] ("J4"): sviluppo del testo anteriore
assoluzione da ogni vincolo imposto da altri o da se stesso

Altra preghiera per chi senza ragione da qualcheduno è stat
escluso o che si é vincolato con parola.

1 Dio temibile e potente
2-10: *ETC ut supra* [J1:1]
11 rilascia il vincolo a lui imposto
12 e rilassando le strettezze di pesanti complicazioni
13 (tu) che tutto fai e disponi come vuoi
14 per la potenza della tua forza:
15 tu stesso sciogli e invalida
17 ogni parola di vincolo o di anatema
17 (...) ogni maledizione e censura:
18 quanto ("di eccessivo"?) è stato imposto a questo servo tuo
19 inavvertitamente e (per) dimenticanza
20 o accumulo o cattiveria o ignoranza
21 o se per parola si è vincolato se stesso:
22 da tutte queste cose insopportabili
23 libera questo tuo irresponsabile servo, Signore filantropo
24 e colui che ha agito irragionevolmente
25 fallo ritornare nel tuo timore:
26 fallo ritornare tu che vuoi che tutti si salvino
27 perché sempre con confidenza
28 lodando tutti la tua divinità
29 giungano anche essi al tuo regno.
30 Perché sei benedetto nei secoli.

[J1:1b] ("J4"): sviluppo del testo anteriore

EBE:179v (OCP-82:319: "J4") cf. Barber.390 GOA:531 (nn.1-18)

Εὐχὴ ἑτέρα ἐπὶ τῶν ἀλόγως ὑπό τινος ἀφοριζομένων ἢ λόγῳ ἑαυτοὺς δεσμευόντων[17].

1 Ὁ Θεὸς ὁ φοβερὸς καὶ δυνατός,
2-10: *ETC ut supra* [J1:1]
11 ἄνες αὐτῷ τὸν ἐπιτεθέντα δεσμόν[18],
12 καὶ διασπῶν[19] στραγγαλιὰς βαρέων[20] συμπλοκῶν
13 ὁ πάντα ποιῶν καὶ μετασκευάζων ὡς βούλει (sic)[21]
14 τῇ[22] δυνάμει τῆς ἰσχύος[23] σου·
15 αὐτὸς διάλυσον καὶ ἀκύρωσον[24]
16 πάντα "λόγον"[25] <δεσ>μοῦ καὶ ἀναθεματισμοῦ
17 (...) πᾶσαν ἀρὰν[26] καὶ ἀφορισμόν·
18 ὅσα (...)ῇ καὶ βάτην[27] ἐπενέχθησαν[28] τῷ (...) τῷ δούλῳ σου[29]
19 ἐξ απροσεξίας καὶ λήθης
20 ἢ συναρπαγῆς ἢ κακίας ἢ ἀγνοίας
21 ἢ λόγῳ ἑαυτὸν ἐδεσμεύθη·
22 ἐκ πάντων οὖν τῶν δυσχερῶν τούτων
23 ἐλευθέρωσων τὸν ἀναίτιον δοῦλόν σου, φιλάνθρωπε Κύριε,
24 καὶ τὸν ἀλόγως ἑαλωκότα·
25 ἐπίστρεψον εἰς τὸν φόβον σου·
26 ἐπίστρεψον ὁ πάντας θέλων σωθῆναι
27 ἵνα πάντοτε μετὰ παρρησίας
28 ἅπαντες τὴν σὴν ἀνυμνοῦντες θεότητα
29 τύχωσι καὶ τῆς βασιλείας σου.
30 Ὅτι εὐλογητὸς εἶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

NB: cf.alias duas orationes absolutionis in eodem Barber.390 GOA:532-533

---

[17] Ἀκολουθία λεγομένη ὥρᾳ ἡνίκα ἂν ἀρχιερεὺς λύσῃ ἱερέα ἀφορισθέντα GOA (cf.).

[18] ἄνες...δεσμόν om GOA. [19] διάσπασον GOA. [20] βιαίων GOA [21] τῇ βουλήσει GOA.

[22] τ. om GOA. [23] καὶ τῇ ἰσχύϊ GOA.

[24] αὐτὸς πανάγαθε διάλυσον καὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε ἱερέα καὶ ἄκυρον GOA.

[25] sic GOA, EBE non legitur. [26] κατάραν GOA.

[27] (...)ῇ καὶ βάτην non bene legitur EBE om GOA.

[28] ἐπενέχθη αὐτῷ GOA. [29] abhinc alius textus in GOA. (cf.)

[J2]: preghiera per chi è in penitenza o sotto giuramento

cf. *absolutio ad Filium* del rito alessandrino per riammettere un penitente alla comunione (DEN:438)

Preghiera per chi si trova in penitenza o che si è vincolato con giuramento.

1 Sovrano Signore Gesù Cristo
2 unigenito Verbo del Padre
3 che ogni vincolo dei nostri peccati
4 hai strappato con la tua passione volontaria,
5 tu che hai soffiato sui visi dei tuoi santi apostoli
6 e hai detto: Ricevete lo Spirito santo:
7 a quanti rimetterete i peccati, ad essi saranno rimessi
8 a quanti li riterrete, sarano ritenuti:
9 Tu Sovrano, per mezzo dei tuoi santi apostoli hai fatto grazia
10 a quanti successivamente hanno avuto il sacro ministero nella tua santa chiesa
11 di rimettere sopra la terra i peccati
12 e legare e sciogliere ogni vincolo d'iniquità:
13 anche ora ti preghiamo:
14 per il nostro fratello *un tale* che sta alla tua presenza:
15 concedigli la tua pietà
16 spezza il vincolo dei suoi peccati
17 se qualche cosa per ignoranza o negligenza ha desiderato
18 o ha fatto per pusillanimità:
19 tu che conosci la debolezza umana
20 come filantropo e benigno Sovrano
21 perdona tutti i peccati volontari o involontari
22 perché tu sei colui che scioglie quelli che sono legati,
23 che raddrizza quelli che sono abbattuti,
24 speranza dei disperati,
25 riposo dei caduti:
26 libera (questo tuo servo) dai vincoli dei peccati.
27 Perché è glorificato il tuo tutto santo nome.

[J2]: preghiera per chi è in penitenza o sotto giuramento

POR:115 (cf.GOA:528 ZER:223 ROM:331 PAP:165)

Εὐχὴ ὑπὲρ τῶν ἐν ἐπι< >τιμῇ[30] ὄντων καὶ ἑαυτοὺς ὅρκῳ δεσμούντων.

1 Δέσποτα Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ,
2 ὁ μονογενὴς[31] Λόγος τοῦ Πατρός,
3 ὁ πάντα δεσμὸν τῶν ἁμαρτιῶν[32] ἡμῶν
4 τῷ σῷ ἑκουσίῳ[33] πάθει διαρρήξας,
5 ὁ[34] ἐμφυσήσας εἰς τὰ πρόσωπα τῶν σῶν ἁγίων[35] ἀποστόλων[36]
6 εἰπών· Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον·
7 ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς,
8 ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτυνται·
9 Σὺ Δέσποτα διὰ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων ἐχαρίσω
10 τοῖς κατὰ καιρὸν ἱερουργοῦσιν ἐν τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ
11 ἐπὶ γῆς ἀφίεναι τὰς ἁμαρτίας
12 καὶ δεσμεῖν καὶ λύειν πάντα σύνδεσμον ἀδικίας·
13 δεόμεθα[37] καὶ νῦν·
14 ἐπὶ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν τοῦ δ. τοῦ παρεστηκότος ἐνώπιόν σου·
15 ἐπιχορήγησον αὐτῷ τὸ σὸν ἔλεος
16 διάρρησον[38] αὐτοῦ τὸν δεσμὸν τῶν ἁμαρτιῶν
17 εἴτι ἐν ἀγνωσίᾳ ἢ ὀλιγωρίᾳ ἐφίλησεν[39]
18 ἢ ἔπραξεν ἀπὸ μικροψυχίας[40]
19 εἰδὼς τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν
20 ὡς φιλάνθρωπος καὶ ἀγαθὸς Δεσπότης
21 πάντα τὰ ἑκούσια καὶ τὰ ἀκούσια ἁμαρτήματα συγχώρησον[41],
22 ὅτι σὺ εἶ ὁ λύων[42] τοὺς πεπεδημένους,
23 ὁ ἀνορθῶν τοὺς κατερραγμένους,
24 ἡ ἐλπὶς τῶν ἀπελπισμένων,
25 ἡ ἀνάπαυσις τῶν πεπτωκότων·
26 [43]εὐλευθέρωσον τῶν δεσμῶν[44] τῶν ἁμαρτημάτων.
27 Ὅτι δεδόξασ<τ>αι[45] σου τὸ πανάγιον ὄνομα·
28 (GOA ad τοῦ Πατρὸς... ETC)

---

[30] ἐπὶ τιμῇ in ms: ἐπιτιμίοις GOA. [31] Υἱός καὶ ad GOA. [32] τ.ἁ.: ἁμαρτίας GOA.
[33] ἑ. om GOA. [34] ὁ: καί GOA. [35] ἁ. om GOA. [36] καὶ ad GOA. [37] οὖν ad GOA.
[38] διάρρηξας GOA. [39] ἐφ.: ἐλάλησεν GOA. [40] ἔπρ.ἀ.μικρ.: ἢ ὑπὸ μικροψυχίας ἔπραξεν GOA.
[41] αὐτῷ ad GOA. [42] ἐλεῶν GOA. [43] καὶ τὸν δοῦλον σου τοῦτον ad GOA.
[44] τ.δ.: ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ GOA. [45] δεδόξασθαι POR.

[J3] ("L5"): assoluzione da un giuramento

con remissione dei peccati

Preghiera per lo scioglimento di un giuramento.

1 Sovrano Signore Dio onnipotente
2 che per la salvezza del genere umano
3 ti sei degnato mettere piede sulla terra,
4 che hai detto: Quanto scioglierete sulla terra
5 sarà anche sciolto nel cielo:
6 noi pure per tuo commando abbiamo sciolto il tuo servo *un tale*
7 da questo giuramento che aveva giurato
8 e ti preghiamo e supplichiamo:
9 perché lo perdoni
10 e non lo consideri in peccato,
11 ma fagli dono della remissione dei peccati:
12 tu solo dunque sei senza peccato
13 e puoi perdonare i peccati.
14 Perché tuo è il regno.

[L1]: preghiera per chi giura temerariamente

preghiera costantinopolitana molto antica

Preghiera per chi giura temerariamente.

1 Dio che sai l'arrendevolezza e la debolezza della natura umana
2 e che sapientemente conosci la logica dei nostri pensieri:
3 quelle nostre riflessioni fatte con precipitazione
4 tu che non conservi memoria del male
5 degnati ignorarle

[J3] ("L5"): assoluzione da un giuramento

SIN:76v EBE:179 (OCP-82: "L5")

Εὐχὴ εἰς λύσιν ὅρκου[46].

1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ,
2 ὁ ἐπί σωτηρίᾳ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων
3 καταξιώσας καταπατῆσαι τὴν γῆν[47],
4 ὁ εἰπών·[48] Ὅσα ἂν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς
5 ἔσται λελυμένα έν τῷ οὐρανῷ·
6 καὶ ἡμεῖς τῇ σῇ προστάξει ἐλύσαμεν τόν δοῦλόν σου τόνδε
7 τοῦ ὅρκου τούτου οὗ[49] ὤμοσεν,
8 καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε·
9 ὅπως συγχωρήσῃς αὐτῷ
10 καὶ μὴ λογίσῃς αὐτῷ εἰς[50] ἁμαρτίαν
11 ἀλλὰ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν αὐτῷ[51] καὶ ἡμῖν χάρισαι[52]·
12 σὺ γὰρ[53] μόνος ἀναμάρτητος
13 καὶ δυνάμενος ἀφιέναι ἁμαρτίας.
14 Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία[54].

[L1]: preghiera per chi giura temerariamente

BES:131 (ARR:b101) COI:115v (c109) EBE:178v BAR:402 SEV:118 SIN:64v
(cf.GOA:534 <BAR BES> ZER:228 ROM:334 PAP:169)

Εὐχὴ ἐπὶ[55] τῶν προπετῶς ὀμνυόντων.[56]

1 Ὁ Θεὸς[57] ὁ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως τὸ εὐάλωτον καὶ ἀσθενὲς ἐπιστάμενος,
2 καὶ τούς τῶν ἐννοιῶν ἡμῶν διαλογισμοὺς σαφῶς ἐπιγινώσκων·
3 τὰς έκ προπετείας ἡμῖν γενομένας[58] ἐνθυμήσεις
4 ἀμνησίκακος ὢν
5 παριδεῖν καταξίωσον,

---

[46] ὅρκους SIN: Ε.ἑτέρα ἐπὶ τῶν προπετῶς ὀμνυόντων EBE.

[47] καταπατῆσαι τ.γ.: καταβῆναι ἐπὶ τῆς γῆς EBE. [48] ὅτι ad EBE. [49] τ.ο.: ὃν EBE.

[50] ε.: τὴν τοιαύτην EBE. [51] τε ad EBE. [52] χ.: δώρησαι EBE. [53] εἶ ad EBE.

[54] Ὅτι...βασιλεία: Καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ καὶ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι· νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας EBE.

[55] ἐ.: εἰς SIN. [56] τ.π.ὀ.: τὸν π.ὀμνύοντα SIN: π.ὀμνύοντα BAR.

[57] καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ad GOA. [58] γινομένας COI EBE BAR SEV SIN.

6 e perdona quelli che sono obbligati dalla presunzione di un giuramento:
7 tu sei il solo che sai i segreti dei nostri cuori:
8 perciò ti domandiamo:
9 ad essi e a noi concedi indulgenza
10 per la tua ineffabile benignità.
11 Perché è benedetto il tuo tutto santo nome
12 del Padre...

APPENDICE ALLE ASSOLUZIONI DA VINCOLO DI POSSIBILE INFLUSSO OCCIDENTALE

[J4:1]: assoluzione da scomunica minore

dopo che il penitente ha pronunciato una formula stereotipa di confessione

E poi l'assoluzione delle scomuniche così:
1 Per l'autorità che mi è stata data dalla Chiesa
2 ti sciolgo dalla scomunica minore
3 se c'è
4 e ti riabilito ai sacramenti della Chiesa
5 Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo. Amen.

[J4:2] soddisfazione per i peccati

Poi prega:
1 La passione di nostro Signore Gesù Cristo
2 e la mediazione di Maria
3 e i meriti di tutti i Santi
4 e la tua umiltà per la confessione
5 e la pena che hai sopportato
6 quel bene che hai fatto
7 e che farai in seguito
8 siano per te soddisfazione dei tuoi peccati
9 affinché ti renda degno della vita beata. Amen.

6 καὶ τοῖς[59] προλήψει ὅρκου συσχεθεῖσι[60] συγχώρησον·
7 σὺ γὰρ μόνος ἐπίστασαι τὰ κρύφια τῶν καρδιῶν ἡμῶν·
8 διὸ δεόμεθά σου·
9 συγγνώμην αὐτοῖς[61] καὶ ἡμῖν παράσχου
10 διὰ τὴν σὴν ἄρρητον ἀγαθότητα[62].
11 [63]Ὅτι εὐλόγηταί[64] σου[65] τὸ πανάγιον[66] (ὄνομα add COI BAR SIN)[67]·
12 τοῦ Πατρὸς, BAR ad καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος).

[J4:1]: assoluzione da scomunica minore

Vatic.1122:f.38 (XVI) ALM 32:86

Εἶτα τὴν λύσιν τῶν ἀφορισμῶν οὕτως·
1 Τῇ ἐξουσίᾳ τῇ δοθείσῃ μοι παρὰ τῆς Ἐκκλησίας
2 λύω σε ἀπὸ τοῦ ἀφορισμοῦ τοῦ μικροῦ,
3 εἰ κατέχῃ,
4 καὶ ἀποκαθίστημί σε τοῖς μυστηρίοις τῆς Ἐκκλησίας.
5 Ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἀμήν.

[J4:4]: soddisfazione per i peccati

Vatic.1122:f.38 (XVI) ALM 32:86

Εἶτα ἐπεύχεται·
1 Τὸ πάθος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
2 καὶ ἡ μεσιτεία Μαρίας
3 καὶ τὰ κατορθώματα πάντων τῶν Ἁγίων
4 ἡ σή τε κατὰ τὴν ἐξαγόρευσιν ταπείνωσις
5 καὶ ὁ πόνος ὃν ὑπήνεγκας
6 ὑπέρ τινος ἀγαθοῦ οὗ ἐποίησας
7 καὶ ὃν ὑποίσεις εἰς τὸ ἑξῆς
8 γένοιτό σοι εἰς ἱκανοποίησιν τῶν ἁμαρτιῶν σου
9 ὥστε ἀξιωθῆναί σε τῆς μακαρίας ζωῆς. Ἀμήν.

---

[59] τῷ SEV. [60] συσχεθέντι SEV. [61] αὐτῷ SEV.
[62] π.δ.τ.σ.ἄ.ἀ.: διὰ τὴν σὴν ἄρρητον ἀγαθότητα παράσχου BAR SEV: δ.τ.σ.ἀγαθ.ἄρρ.π. SIN.
[63] Ἐκφώ. ad COI SIN, EBE in marg. [64] καὶ δεδό. ad EBE et desinit. [65] σ. om SIN.
[66] π. om SEV. [67] δεδόξασται σου ἡ βα. ad SEV, σου ad SIN.

CAPITOLO II
PREGHIERE DI PURIFICAZIONE LEGALE

PARTE I
PREGHIERE DI PURIFICAZIONE DELLE DONNE DOPO IL PARTO

[B9:1]: preghiera per donne dopo il loro parto

preghiera non costantinopolitana per la puerpera (riammessa alla comunione)
e per il figlio (in previsione della sua ammissione nella Chiesa)

Preghiera per le donne dopo che hanno partorito[68].

1 Sovrano Signore Dio onnipotente
2 il Padre del nostro Signore e Dio e salvatore Gesù Cristo
3 che ogni natura spirituale e animale
4 per la tua parola hai creato,
5 che porti ogni cosa dal non essere all'essere:
6 ti preghiamo e supplichiamo:
7 avendo salvato per tuo volere questa tua serva N.
8 purificala da ogni peccato e da ogni lordura
9 essa che viene alla tua santa chiesa,
10 perché senza condanna sia degna di partecipare ai tuoi santi misteri,
11 e il bambino da essa nato
12 benedici, fa' crescere, proteggi,
13 dàgli salute, vita lunga,

[68] EBE: Il quarantesimo giorno (il bambino) viene presentato in chiesa per essere ecclesializzato, per cominciare cioè ad essere portato in chiesa; è portato dalla madre, ora purificata e lavata, presente il padrino che dovrà "riceverlo" dopo il battesimo; e piegando essa la testa insieme al bambino davanti alle porte, il sacerdote le fa il segno della croce; toccando poi la sua testa dice: Preghiamo il Signore. E prega così:

[B9:1]: preghiera per le donne dopo il loro parto

Vatic.1833:43v (transcr. Th. Koumarianos) EBE:79v (cf. OCP-83:299)
(cf.GOA:267 ZER:122 ROM:143 PAP:88)

Εὐχὴ εἰς γυναῖκας μετὰ τὸ τεκεῖν αὐτῆς[69].

1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ[70],
2 ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος[71] ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
3 ὁ πᾶσαν φύσιν λογικήν τε καὶ ἄλογον[72]
4 διὰ τοῦ λόγου[73] σου δημιουργήσας,
5 ὁ[74] τὰ[75] παντα ἐξ οὐκ[76] ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραγαγών·
6 δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε[77]·
7 ὅτι[78] τῷ σῷ θελήματι διέσωσας τὴν[79] δούλην σου τὴν δεῖνα[80]
8 καθάρισον αὐτὴν ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας καὶ[81] παντὸς ῥύπου[82]
9 προσεχομένη<ν> τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ
10 ἵνα ἀκατακρίτως ἀξιωθῇ μετασχεῖν[83] τῶν ἁγίων σου μυστηρίων,
11 καὶ[84] τὸ ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον[85] παιδίον
12 εὐλόγησον, αὔξησον, φύλαξον,
13 ὑγίαν δώρησαι, μακροημέρευσιν[86],

---

[69] EBE: Τῇ δέ τεσσαρακοστῇ ἡμέρᾳ πάλιν προσάγεται τῷ ναῷ ἐπὶ τὸ ἐκκλησιασθῆναι, εἴτουν ἀρχὴν λαβεῖν τοῦ εἰσάγεσθαι εἰς τὴν ἐκκλησίαν· προσάγεται δὲ παρὰ τῆς μητρὸς ἤδη κεκαθαρμένης καὶ λελουμένης, παρόντος καὶ τοῦ μέλλοντος ἀναδέχεσθαι τοῦτο κατὰ τὸ βάπτισμα, καὶ κλινούσης ταύτης τὴν κεφαλὴν ἅμα τῷ βρέφει πρὸ τῶν πυλῶν τὴν τοῦ σταυροῦ σφραγῖδα ποιεῖ ὁ ἱερεὺς ἁπτόμενος τε τῆς κεφαλῆς αὐτῆς λέγει· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Εὔχεται οὕτως EBE: ZER Εὐχαὶ εἰς γυναῖκα λεχῶ μετὰ τεσσαράκοντα ἡμέρας...ZER, reliqua fere ut EBE.

[70] Δ.Κ.ὁ Θ.ὁ π.: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν σοῦ δεώμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν καὶ ἱκετεύομεν αὐτός EBE. [71] κ.Θ.κ.σ. omm EBE ZER. [72] φ.λ.τ.κ.ἄ.: λογικήν τε καὶ ἄλογον φύσιν EBE.

[73] δ.τ.λ.: τῷ λόγῳ EBE. [74] ὁ: καί EBE. [75] τ. om ZER. [76] ἐ.ο.: ἐκ μή EBE.

[77] δ.κ.π.σ.: σοῦ δεόμ.κ.σὲ παρακ. ZER: om EBE. [78] ὅ.: ἣν ZER. [79] τ. om ZER.

[80] ὅτι...δεῖνα: ὁ καὶ τὴν δούλην σου τήνδε τῷ σῷ θελήματι διασώσας EBE. [81] ἀπό ad ZER.

[82] πάσης...ῥύπου: παντὸς ῥύπου καὶ πάσης ἁμαρτίας EBE. [83] μ. om EBE.

[84] τοῦτο δέ ad EBE. [84] γ.: τεχθέν ZER.

[86] εὐλόγησον...μακροημέρευσιν: εὐλόγησον, ἁγίασον, αὔξησον, συνέτισον EBE: εὐλόγησον, αὔξησον, ἁγίασον, συνέτισον, σωφρόσυνον, καλοφρόνισον ZER.

14 perché tu lo hai fatto venire
15 e gli hai mostrato la luce sensibile
16 per farlo degno della luce dell'intelligenza
17 al momento che hai deciso
18 e annoverarlo al tuo santo gregge
19 per il tuo Figlio unigenito,
20 assieme al quale ti rendiamo gloria:
21 al...

[B9:2a]: preghiera 40 giorni dopo il parto

preghiera non costantinopolitana per la sola puerpera

Preghiera per ecclesializzare una donna nel quarantesimo giorno

1 Signore Dio nostro
2 venuto per la salvezza del genere umano:
3 guarda questa tua serva
4 e concedi a lei di rifugiarsi
5 nella tua santa cattolica e apostolica chiesa
6 e lavare l'immondezza del corpo
7 e l'impurità dell'anima:
8 dopo i quaranta giorni sia autorizzata ad entrare
9 per mezzo del reverendo presbitero
10 e a diventare degna del tempio
11 e rendere gloria a te:
13 Padre e Figlio e Spirito Santo
14 ora e sempre e nei secoli.

14 ὅτι σὺ παρήγαγες "αὐτὸ"[87]
15 καὶ ἔδειξας αὐτῷ τὸ αἰσθητὸν[88] φῶς[89]
16 ἵνα[90] τοῦ νοητοῦ φωτὸς αὐτῷ καταξιώσεις[91]
17 ἐν καιρῷ ὅ ὥρισας[92]
18 καὶ συγκαταρίθμησαι αὐτ<ὸ>ν[93] τῇ ἁγίᾳ σου ποίμνῃ
19 διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ,
20 μεθ' οὗ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν·
21 τῷ[94].

[B9:2a]: preghiera 40 giorni dopo il parto

SIN:80 (dopo [B1:2]: cf.OCP-83:292)

Εὐχὴ εἰς τὸ ἐκκλησιᾶσαι γυναῖκα εἰς τὰς Μ' ἡμέρας.
1 Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν
2 ὁ παραγενόμενος ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων·
3 ἔφιδε ἐπὶ τὴν δούλην σου ταύτην
4 καὶ δώρησαι αὐτὴν καταφυγεῖν
5 τῇ ἁγίᾳ σου καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ
6 καὶ ἀπόπλυνον αὐτῆς τὸν ῥύπον τοῦ σώματος
7 καὶ τὸν σπῖλον τῆς ψυχῆς·
8 διὰ τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν καταξιωθείῃ εἰσελθεῖν
9 διὰ τοῦ τιμίου πρεσβυτέρου
10 καὶ γενέσθαι ἀξίαν ναοῦ
11 καὶ δόξαν σοὶ ἀναπέμψαι·
13 τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι
14 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

---

[87] sic EBE ZER: αὐτῷ VAT.

[88] ἐσθιτὸν ZER.

[89] α.φ.: φ.τὸ α. EBE ZER.

[90] καὶ add EBE ZER.

[91] φ.α.κ.: καταξιωθῇ φωτός EBE ZER.

[92] ὅ ὥ.: ᾧ προώρισας EBE ZER.

[93] συγκαταριθμῇ EBE ZER.

[94] σ.δ.ἀ.τ.: εὐλογητὸς εἶ σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι· πάντοτε (om ZER) νῦν καὶ ἀεὶ καί, ad ZER εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν ZER.

[B9:2b]: la stessa in altra redazione

preghiera italo-greca per la sola puerpera

Preghiera per le donne dopo i 40 giorni dal parto.

1 Signore Dio nostro
2 venuto per la salvezza del genere umano:
3 guarda questa tua serva
4 e dàlla alla santa tua cattolica ed apostolica chiesa
5 e (ad essa) la comunione del prezioso corpo e sangue del tuo Cristo
6 e purifica l'immondezza del corpo
7 e l'impurità dell'anima
8 per l'astensione dei quaranta giorni
9 e rendi (la) degna di entrare
10 per mezzo del reverendo tuo presbiterio
11 e diventare degna della gloria celeste.
12 Perché tuo è il potere
13 e tuo è il regno e la potenza e la gloria.

[B9:2c]: diversa redazione della precedente

preghiera di kefaloklisia

Pace a tutti. Le teste nostre.

1 Signore Dio nostro
2 venuto per la salvezza del genere umano
3 vieni anche presso questa tua serva N.
4 e rendila degna per mezzo del tuo onorevole presbiterio
5 dell'ingresso nel tempio della tua gloria
6 lava la lordura del suo corpo
7 e l'impurità dell'anima:
8 nel compiersi i quaranta giorni
9 facendola degna della comunione del prezioso corpo e sangue tuo.
10 Perché è santificato e glorificato il preziosissimo e grandioso.

(cf.altra redazione **[B9:2d]**: GOA:267 ZER:123 ROM:143)

[B9:2b]: la stessa in altra redazione

Grott.Gb4:54 (dopo [K1:7]) Grott.Gb7:27v (dopo [M3:2])
Grott.Gb10:105 (dopo[K1:5])

Εὐχὴ εἰς γυναῖκας μετὰ τὰς Μ΄ ἡμέρας τῆς γεννήσεως αὐτῶν.[95]

1 Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν
2 ὁ παραγενόμενος ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων·
3 ἔφιδε ἐπὶ τὴν δούλην σου ταύτην
4 καὶ δὸς αὐτὴν τῇ ἁγίᾳ σου καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ
5 καὶ τὴν μετάληψιν[96] του τιμίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ[97] σου
6 καὶ καθάρισον τὸν ῥύπον τοῦ σώματος
7 καὶ τὸν σπῖλον τῆς ψυχῆς
8 διὰ τὴν ἄφεκτον[98] τῶν[99] τεσσαράκοντα ἡμερῶν
9 καὶ καταξίωσον εἰσελθεῖν
10 διὰ τοῦ τιμίου σου πρεσβυτερίου
11 καὶ γένεσθαι ἀξίαν οὐρανίου δόξης.
12 Ὅτι σὸν τὸ κράτος[100]
13 καὶ σοῦ ἐστὶν (Gb10 ad ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα.)

[B9:2c]: diversa redazione della precedente

EBE:80

Εἰρήνη πᾶσι. Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν. Καὶ αὖθις ἐπεύχεται οὕτως·

1 Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν
2 ὁ παραγενόμενος ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων·
3 παραγένου καί ἐπὶ τὴν δούλην σου τήνδε
4 καὶ καταξίωσον αὐτὴν διὰ τοῦ τιμίου σου πρεσβυτερίου
5 τῆς εἰσόδου τοῦ ναοῦ τῆς δόξης σου,
6 ἀπόπλυνον αὐτῆς τὸν ῥύπον τοῦ σώματος
7 καὶ τὸν σπῖλον τῆς ψυχῆς·
8 ἐν τῇ συμπληρώσει τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν·
9 ποιῶν ἀξίαν τῆς μεταλήψεως του τιμίου σώματος καὶ αἵματος σου.
10 Ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπές.

(cf.altra redazione **[B9:2d]**: GOA:267 ZER:123 ROM:143)

---

[95] E.εἰς γυναῖκα μετὰ Μ΄ in marg. Gb7: E.ὅτε εἰσέρχεται γυνὴ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τεσσαράκοντα ἡμέρας τῆς γεννήσεως αὐτῆς Gb10. [96] τ.μ.: <ἀξίω>σον αὐτὴν τῆς μεταλήψεως Gb10. [97] τοῦ Χριστοῦ om Gb10. [98] τ.α.: τῶν ἀφ<ύ>κτων Gb10. [99] τῶν omm Gb7 Gb10. [100] desin Gb7.

TABELLA DELLE PREGHIERE **[B9:1]** E **[B9:2]**
NEI MSS PATRIARCALI, DI GROTTAFERRATA E DI DMITRIEVSKY

a): nessuna preghiera per la puerpera:

BAR POR SEV BES COI Gb2 Gb4
(cf.infra SIN EBE; cf.OCP-83:299-301)

b): preghiera **[B9:1]** senza rapporto con la preghiera per il bambino:

Bodl.A.E.5.13:81

c): preghiera **[B9:2]** senza rapporto con la preghiera per il bambino:

Grott.Gb10:105	post [B9:4] (cf.infra)	
Grott.Gb7:27v	post [M3:2]	
Sinai 958:85v		DMI 32
Sinai 960:35v		DMI 196
Sinai 981:206		DMI 343

d): preghiera **[B9:1]** dopo la preghiera [B1:2] (per il bambino):

Sinai 962:87v	DMI 69
Sinai 973:45	DMI 91
Sinai 971:102	DMI 251
Laura 7:52v	DMI 375

e): preghiera **[B9:2]** dopo la preghiera [B1:2] (per il bambino):

SIN (Sin.959):80	DMI 53
Laura 189:2	DMI 176
Antonin:4	DMI 188
Kostamonitou 59	DMI 369

f): due preghiere **[B9:1]** e **[B9:2]** dopo la preghiera [B1:2] (per il bambino):

Sinai 982:34v	DMI 234

g): preghiera **[B9:2]** dopo la preghiera [B7:1] dopo il battesimo:

Grott.Gb4:54

h) preghiera **[B9:2]** prima della preghiera [B1:2] (per il bambino):

Sinai 1036:70	DMI 149

Patmos 105:68v DMI 167

i): due preghiere **[B9:1]** e **[B9:2]:** prima della preghiera [B1:2] (per il bambino):

EBE:79v-80

Sinai 966:53 DMI 207

ALTRE PREGHIERE PARAPENITENZIALI PER LE DONNE

[B9:3]: preghiera di riammissione alla comunione

preghiera italo-greca

Preghiera per le donne in penitenza.

1 Signore Dio nostro
2 re immortale della gloria,
3 redimi e libera queste da ogni circostanza di malignità
4 e illumina i loro cuori con la santificazione della tua grazia
5 e conducile verso la via della pace, o filantropo,
6 e benedicile con ogni benedizione spirituale e celestiale;
7 te dunque invochiamo o Dio
8 in ogni luogo della tua dominazione:
9 ascoltale Signore delle potenze
10 ed abbi pietà di loro
11 affinché diventino degne dei santi e immortali tuoi misteri
12 e ti rendano gloria:
13 al Padre e al Figlio e allo Spirito santo.

[B9:4]: preghiera penitenziale per le donne

preghiera italo-greca di riammissione alla comunione di donne liberate probabilmente dalla schiavitù
cf.[C1:1] (OCP-83:55): preghiera per la riconciliazione degli eretici

Altra preghiera per donne in penitenza.

1 Sovrano Signore Dio nostro
2 che vuoi che tutti gli uomini si salvino
3 e giungano alla conoscenza della verità:
4 guarda a queste tue serve
5 appena ricuperate
6 dalla prigionia del principe del male e dal cattivo demonio.
7 e guidale nella potenza della tua bontà
8 secondo l'esposizione dei tuoi santi e gloriosi apostoli
9 e rendile degne

[B9:3]: preghiera di riammissione alla comunione

Vatic.1833:44 (transcr. Th. Koumarianos) Grott.Gb4:54v Grott.Gb7:27v

Εὐχὴ ἐπὶ[101] μετανοοῦντας γυναῖκας.

1 Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 βασιλεῦ τῆς δόξης ἀθάνατε·
3 λύτρωσαι καὶ ἐξελοῦ αὐτὰς ἀπὸ πάσης περιστάσεως πονηριῶν[102]
4 καὶ τῷ τῆς σῆς χάριτος ἁγιασμῷ φώτισον τὰς καρδίας αὐτῶν,
5 καὶ κατεύθυνον αὐτὰς εἰς ὁδὸν[103] εἰρήνης φιλάνθρωπε
6 καὶ εὐλόγησον αὐτὰς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ[104] καὶ ἐπουρανίῳ[105]·
7 σὲ γὰρ ἐπικαλούμεθα[106] ὁ Θεὸς
8 ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας σου·
9 εἰσάκουσον αὐτῶν Κύριε τῶν δυνάμεων
10 καὶ ἐλέησον αὐτὰς[107]
11 ὅπως καταξιωθῶσιν <τῶν ἁγίων>[108] καὶ ἀθανάτων σου[109] μυστηρίων
12 καὶ δόξαν σοι ἀναπέμψωσιν·
13 (Gb4 Gb7 add τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ[110] Πνεύματι.)

[B9:4]: preghiera penitenziale per le donne

Vatic.1833:44 (transcr.Th.Koumarianos) Grott.Gb10:104v (ante [B9:2])

Εὐχὴ ἄλλη εἰς μετανοοῦντας γυναῖκας[111].

1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ θέλων πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι
3 καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν·
4 ἐπίβλεψον ἐπὶ τὰς δούλας σου
5 τὰς μόλις ἀνανευσάσας
6 ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας τοῦ ἀρχικάκου καὶ πονηροῦ δαίμονος
7 καὶ ὁδήγησον αὐτὰς ἐν τῇ δυνάμει τῆς σῆς ἀγαθότητος
8 κατὰ τὴν ἔκθεσιν τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων ἀποστόλων σου
9 καὶ καταξίωσον αὐτὰς

---

[101] ἐ.: Β′ εἰς Gb4. [102] πονηρῶν Gb7. [103] εἴσοδον Gb4 cf. Gb7. [104] τε add Gb4 Gb7.

[105] ἐ.: ἐνουρανίῳ cf. Gb7. [106] σε ad Gb7. [107] α.: καὶ δὸς αὐταῖς πταισμάτων συγχώρησιν Gb7. [108] τ.ἁ. om VAT. [109] σ. om PAS. [110] desin Gb4.

[111] Ε.εἰς γυναῖκας Gb10.

10 di presentarsi in innocenza a te nel terribile giudizio
11 quando renderai ad ognuno secondo le sue opere,
12 ed abbi pietà di loro
13 e compatisci la moltitudine dei loro peccati
14 perché sono opera delle tue mani:
15 si, Sovrano Signore nostro Dio,
16 tu che hai accolto il pubblicano a causa del gemito
17 accogli pure queste tue serve
18 che si pentono delle proprie cadute,
19 tu che hai accolto la meretrice a causa delle lacrime
20 accogli pure queste tue serve
21 ed apri le loro viscere per versare lacrime di pentimento
22 perché diventino degne del (tuo) santissimo corpo e del prezic
sangue
23 affiché in questo sia glorificato il tutto santo tuo nome
24 con il tuo Padre senza inizio
25 ed il tuo tutto santo e benigno e vivificante Spirito
26 ora.

[B9:5]: preghiera penitenziale per donne

per peccatrici riammesse alla comunione

Terza preghiera per donne in penitenza.

1 Sovrano Signore nostro Dio,
2 solo impeccabile,
3 ricco in pietà e benigno nelle misericordie
4 che non vuoi la morte dei peccatori
5 perché essi si convertano e vivano:
6 accogli le tue serve penitenti
7 e guarisci le ferite dei loro cuori
8 e da' loro di avvicinarsi con timore e pace
9 e di "partecipare" ai santi ed immortali misteri
10 affinché essendoti accette
11 diventino degne degli ineffabili ed eterni e tuoi beni
12 per la grazia del nostro Signore Gesù Cristo
13 assieme al quale noi ti rendiamo gloria:
14 al Padre ed al.

10 ἀκατακρίτως παραστῆναί σοι εἰς τὸ φοβερὸν κριτήριον
11 ὅτε ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ,
12 καὶ ἐλέησον αὐτὰς
13 καὶ συμπάθησον τὸ πλῆθος τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν
14 ὅτι πλάσμα των χειρῶν σου εἰσίν·
15 ναὶ Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
16 ὁ προσδεξάμενος τελώνην διὰ στεναγμοῦ
17 πρόσδεξαι καὶ τὰς δούλας ταύτας
18 τὰς μετανοούσας ἐπὶ τοῖς ἰδίοις αὐτῶν παραπτωμάσιν,
19 ὁ προσδεξάμενος τὴν πόρνην διὰ δακρύων
20 πρόσδεξαι καὶ τὰς δούλας ταύτας
21 καὶ ἄνοιξον τὰ σπλάγχνα αὐτῶν τοῦ ἐκχέειν δάκρυα μετανοίας
22 ἵνα ἄξιοι γενήσονται καὶ τοῦ ἁγίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος[112],
23 ἵνα καὶ ἐν τούτοις δοξασθῇ τὸ πανάγιον ὄνομά σου
24 σῦν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ
25 καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ (Gb10 ad καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι
26 νῦν.)

[B9:5]: preghiera penitenziale per donne

Grott.Gb4:54v

Εὐχὴ Γ΄ ἐπὶ μετανοοῦντας γυναῖκας.

1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ μόνος ἀναμάρτητος,
3 ὁ πλούσιος ἐν ἐλέει καὶ ἀγαθὸς ἐν οἰκτιρμοῖς,
4 ὁ μὴ βουλόμενος τὸν θάνατον τῶν ἁμαρτωλῶν
5 ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτούς·
6 πρόσδεξαι τὰς δούλας σου τὰς μετανοοῦντας
7 καὶ ἴασαι τὰ συντρίμματα τῶν καρδιῶν "αὐτῶν"[113],
8 καὶ δὸς αὐταῖς "μετὰ φόβου καὶ εἰρήνη<ς>" προσελθεῖν
9 καὶ προ<...>εῖν τῶν ἁγίων καὶ ἀθανάτων μυστηρίων
10 "ἵνα" εὐαρεστήσαντες σοὶ
11 καταξιωθῶσιν τῶν ἀφράστων καὶ αἰωνίων σου ἀγαθῶν
12 διὰ τῆς χάριτος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
13 μεθ' οὗ σοὶ δόξαν ἀναπέμπομεν·
14 τῷ Πατρὶ καὶ τῷ.

---

[112] καὶ τοῦ τιμίου αἵματος om Gb10. [113] αὐτάς Gb4.

PARTE II

PREGHIERA DI PURIFICAZIONE DELL'UOMO

[L4]: preghiera per un fratello che ha avuto un sogno

preghiera (non costantinopolitana) che permette l'accesso alla comunione
a un monaco che si è reso impuro in sogno

Preghiera per un fratello che ha avuto un sogno.

1 Molto compassionevole e misericordioso Signore,
2 intatto, immacolato, unico impeccabile:
3 purifica il tuo servo
4 da ogni contaminazione della carne e dello spirito
5 e fallo apparire senza macchia
6 per la grazia del tuo Cristo
7 e santificalo con la visita del santo tuo Spirito:
8 perché risvegliandolo dai vapori delle impure fantasie del diavolo
9 e di ogni tentazione
10 si renda degno in pura coscienza
11 di avvicinarsi e di gustare
12 i tremendi e temibili tuoi misteri.
13 Perché tu sei colui che benedice e santifica ogni cosa, Dio nostro
14 e a te rendiamo gloria
15 con il Padre e con lo Spirito santo
16 ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen.

PARTE III

PURIFICAZIONE DA CONTAMINAZIONE ALIMENTARE

[L2]: preghiera per chi ha subito scandalo nel cibo

preghiera costantinopolitana per la riammissione alla comunione di chi contro sua volontà ha mangiato cibi legalmente impuri

Preghiera per gli scandalizzati nel cibo.

1 Signore nostro Dio
2 che al corifeo dei tuoi apostoli Pietro
3 attraverso la visione e la voce hai comandato

[L4]: preghiera per un fratello che ha avuto un sogno

BAR:459 SEV:119v SIN 110 (cf.GOA:529 ZER:231 ROM:332 PAP:171)

Εὐχὴ ὅτε ἐνυπνιάζεται ἀδελφός[114].

1 Πολυέλεε εὔσπλαγχνε[115] Κύριε,
2 ἀκήρατε, ἀμόλυντε, μόνε ἀναμάρτητε·
3 κάθαρον τὸν δοῦλόν σου[116]
4 ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος,
5 καὶ ἄσπιλον ἀνάδειξον
6 διὰ τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ σου[117],
7 καὶ ἁγίασον[118] τῇ ἐπιφοιτήσει τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος·
8 ἵνα ἀνανήψας ἐκ τῆς ὀμίχλης τῶν ἀκαθάρτων φαντασιῶν τοῦ διαβόλου
9 καὶ παντὸς πειρασμοῦ
10 καταξιωθῇ[119] ἐν καθαρῷ συνειδότι[120]
11 προσελθεῖν καὶ ἀπογεύσασθαι
12 τῶν φρικτῶν καὶ φοβερῶν σου[121] μυστηρίων[122].
13 Ὅτι σὺ εἶ ὁ εὐλογῶν καὶ ἁγιάζων τὰ σύμπαντα[123] ὁ Θεὸς ἡμῶν[124]
14 (SIN GOA add καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν[125]
15 σὺν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι
16 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[L2]: preghiera per chi ha subito scandalo nel cibo

BES:131v (ARR:b103) COI:106 (c88) EBE:180 BAR:402 POR:117 SEV:111v SIN:64v (cf.GOA:535 <BAR BES> <ZER caret> PAP:507 <e mss M.Laura B34 et B7>)

Εὐχὴ ἐπὶ τῶν ἐν βρώμασι σκανδαλισθέντων[126].

1 [127]Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ τῷ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων σου Πέτρῳ[128]
3 δι' ὀπτασίας καὶ φωνῆς νομοθετήσας

---

[114] Ε.ἐπὶ ἐνυπνιαζομένου ἀδελφοῦ SEV: Ε.εἰς ἐνυπνιαζόμενον ἀδελφόν SIN: Ε.λεγομένη πρὸ τοῦ ὑπνῶσαι καὶ εἰς ἐνυπνιαζόμενον GOA. [115] π.ἕ.: πολυεύσπλαγχνε SEV SIN: πολυύμνητε GOA.

[116] τόνδε add SEV SIN. [117] GOA invertit ordinem 4-5-6 in 5-6-4: καὶ ἄσπιλον...διά τῆς χάριτος...ἀπὸ παντὸς... [118] με ad GOA. [119] καταξιωθείην GOA. [120] ἐ.κ.σ.: ἐν καιρῷ εὐθέτῳ GOA. [121] φρ.κ.φοβ.σου: φρ.σου κ.φοβ. SIN GOA. [122] Ἐκφώ. add SEV SIN.

[123] desin SEV, Χριστέ ad GOA. [124] ὁ Θ.ἡ. om SIN. [125] desin SIN.

[126] σκανδαλιζομένων videtur POR. [127] SIN praemittit Δέσποτα.

[128] τοῦ ἀποστόλου σου Πέτρου POR.

4 di non considerare nulla comune o impuro
5 delle cose da te create per il nutrimento degli uomini
6 e che per mezzo del tuo strumento di elezione Paolo
7 hai proclamato che tutto è puro per i puri:
8 ora tu stesso Sovrano:
9 a questo tuo servo *un tale*
10 che caduto sotto esigenze barbariche
11 e non per sua scelta
12 ha consumato cibi che sembravano impuri
13 o ne è stato indotto in scandalo:
14 purifica la macchia della sua coscienza
15 e confermando in lui i tuoi ordinamenti
16 approntalo quale tempio immacolato del tuo santo Spirito
17 per la recezione dei puri e immortali tuoi misteri.
18 Perché sia benedetto e glorificato il tuo magnifico nome:
19 del Padre e del Figlio.

[L3]: preghiera per chi ha mangiato carne impura

preghiera di perdono e di riammissione alla comunione di chi ha mangiato anche involontariamente carni non permesse dalla Legge (Pentateuco)

Preghiera per chi si è contaminato per mezzo del cibo.
1 Sovrano Signore Dio,
2 che abiti nelle alture e guardi le cose umili
3 che riposi nel luogo santo
4 che sei il vanto d'Israele:
5 porgi l'orecchio e ascolta noi che ti preghiamo:
6 e accorda l'indulgenza a questo tuo supplicante

4 μηδὲν κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον ἡγεῖσθαι
5 τῶν ὑπὸ σοῦ δημιουργηθέντων εἰς ἀποτροφὴν τῶν ἀνθρώπων,
6 καὶ διὰ τοῦ σκεύους τῆς ἐκλογῆς Παύλου[129]
7 πάντα[130] καθαρὰ τοῖς καθαροῖς κυρήξας·
8 αὐτὸς καὶ νῦν Δέσποτα[131]·
9 τὸν δοῦλον[132] σου τόνδε·
10 τὸν βαρβαρικαῖς ἀνάγκαις περιπεσόντα
11 καὶ οὐ κατὰ πρόθεσιν
12 ἀκαθάρτων ὡς ἐνόμισε γευσάμενον
13 ἢ καὶ[133] σκανδαλισθέντα[134]
14 τὴν κηλῖδα τῆς συνειδήσεως[135] αὐτοῦ ἀπόσμηξον
15 καὶ τὰ σὰ προστάγματα βεβαιῶν ἐν αὐτῷ
16 ναὸν αὐτὸν ἀμόλυντον[136] τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος κατασκεύασον[137]
17 εἰς ὑποδοχὴν τῶν ἀχράντων καὶ ἀθανάτων σου[138] μυστηρίων[139].
18 Ὅτι εὐλόγηται καὶ δεδόξασται[140] τὸ πάντιμον[141] καὶ μεγαλοπρεπὲς
(COI ad ὄνομά σου[142].
19 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ)[143].

[L3]: preghiera per chi ha mangiato carne impura

BES:131v (ARR:b104) COI:106v (c89) EBE:180v BAR:405 POR:117v SEV:112 SIN:58
(cf.GOA:534 <BAR BES> ZER:228 ROM:334 PAP:169)

Εὐχὴ ἐπὶ μιαροφαγησάντων.[144]
1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεός[145],
2 ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τα ταπεινὰ ἐφορῶν,
3 ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος,
4 ὁ ἔπαινος τοῦ Ἰσραήλ·
5 κλῖνον[146] τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν δεομένων σοῦ·
6 καὶ παράσχου συγγνώμην τῷ σῷ ἱκέτῃ[147] τῷδε

---

[129] τοῦ ἀποστόλου add BAR POR SEV SIN, σου add POR SEV. [130] π. om BAR.
[131] Δέσποτα omm BAR POR SEV. [132] τ.δ. om BAR. [133] ἢ καὶ omm BAR POR SEV SIN.
[134] δὲ add BAR POR SEV SIN. [135] κ.τ.σ.: συνείδησιν POR. [136] ἀ. om POR.
[137] κ.: κατασκήνωσον POR. [138] κ.ἀ.σ.: σου καὶ ἀθανάτων POR SEV SIN: τούτων καὶ ἀθανάτων BAR. [139] Ἐκφώ. add COI POR SIN, EBE in marg. [140] desinit SIN. [141] desinunt EBE BAR. [142] κ.δ.τ.π.κ.μ.ὄ.σ.: σου τὸ πανάγιον ὄνομα τοῦ SEV. [143] εὐλόγηται etc: Θεὸς ἐλέους οἰκτίρμων καὶ φιλα. POR.

[144] μιαροφαγήσαντος BAR. [145] ἡμῶν add BAR POR SEV SIN. [146] Κύριε add BAR POR SIN. [147] οἰκέτῃ COI EBE BAR SEV SIN (POR?).

7 che si è contaminato mangiando e gustando carni non pure
8 la cui consumazione hai vietato nella tua santa legge
9 perdona a chi involontariamente le ha prese
10 e rendilo degno senza condanna
11 in purezza di anima e di corpo
12 di partecipare ai terribili e immortali tuoi misteri
13 del puro corpo e prezioso sangue del tuo Cristo:
14 perché sia liberato in futuro da ogni impura partecipazione e pratica
15 e gustando i divini tuoi misteri
16 e partecipando alla santa e mistica tua mensa
17 e custodito con noi nella santa tua chiesa
18 lodi e glorifichi il tuo nome sublime
19 tutti i giorni della sua vita.
20 Perché tuo è il regno e la potenza e la gloria:
21 del Padre e del Figlio dello Spirito santo
22 ora e sempre e nei secoli...

Capitolo III

Preghiere di conforto nella desolazione e nell'angoscia

[M2:1]: preghiera per le tentazione e le tribolazioni

preghiera costantinopolitana per chiedere aiuto e conforto nella vita spirituale

Preghiera per gli oppressi e gli agitati.
1 Ascoltaci Signore nostro Dio
2 (noi) che nell'angustia dell'anima e nell'apatia dello spirito gridiamo verso di te:
3 non permettere che siamo tentati al di sopra di quello che possiamo portare
4 ma da' con la tentazione anche la via d'uscita
5 perché la possiamo sopportare:
6 liberaci da ogni insorgente incursione del male,
7 dalla tribolazione e dall'angustia,

7 μιαροφαγήσαντι καὶ γευσαμένῳ κρεῶν τῶν μὴ καθαρῶν[148]
8 ὧν τὴν βρῶσιν ἀπηγόρευσας ἐν νόμῳ ἁγίῳ σου
9 τούτων ἀβουλήτως μετασχόντι[149] συγχώρησον,
10 καὶ καταξίωσον αὐτὸν ἀκατακρίτως
11 ἐν καθαρότητι ψυχῆς τε καὶ σώματος[150]
12 μεταλαβεῖν τῶν φρικτῶν σου καὶ ἀθανάτων μυστηρίων
13 τοῦ ἀχράντου[151] σωμάτος καὶ τοῦ τιμίου[152] αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου·
14 ὅπως ῥυσθείη τοῦ λοιποῦ πάσης ἀκαθάρτου μεταλήψεώς τε καὶ πράξεως,
15 καὶ[153] ἐντρυφῶν[154] τοῖς θείοις σου μυστηρίοις
16 καὶ ἀπολάβων τῆς ἁγίας καὶ μυστικῆς σου τραπέζης,
17 καὶ διαφυλαττόμενος σὺν ἡμῖν ἐν τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ
18 αἰνῇ καὶ δοξάζῃ[155] τὸ ὄνομά σου τὸ ὕψιστον
19 πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ[156].
20 Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ[157] δύναμις
(COI SEV add καὶ ἡ δόξα·
21 COI SEV SIN add τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ.
COI SIN add ἁγίου Πνευματος.
22 COI ad νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰώνας.)

[M2:1]: preghiera per le tentazione e le tribolazioni

BES:132v (ARR:b106) COI:117v (c116) EBE:182

Εὐχὴ ἐπί θλιβομένοις καὶ χειμαζομένοις.
1 Ἐπάκουσον ἡμῶν Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 τῶν ἐν στενώσει ψυχῆς καὶ πνεύματος ἀκηδίᾳ κεκραγότων πρός σέ·
3 μὴ συγχωρήσῃς ἡμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ φέρειν δυνάμεθα
4 ἀλλὰ ποίησον σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν
5 εἰς τό δύνασθαι ἡμᾶς ὑπενεγκεῖν·
6 ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἐπαγωγῆς ἐπηρτημένης κακῶν,
7 ἀπὸ θλίψεως καὶ στενοχωρίας,

---

[148] τ.μ.κ. omm BAR POR SIN. [149] μετασχοντα τι POR: μετασχόντα SEV. [150] ἐ.κ.ψ.τ.κ.σ. omm BAR POR SEV SIN. [151] ἀ.: τιμίου BAR POR SEV SIN. [152] τ. omm BAR POR SEV SIN.

[153] κ. omm BAR POR SEV SIN. [154] ἐ.: ενκρυφων BAR. [155] αἰνῶν καὶ δοξάζων BAR POR SEV SIN. [156] Ἐκφώ. ad COI: in marg SEV: Καὶ ἐκφωνεῖ ad POR. [157] desinit EBE.

8 dai maligni spiriti e dall'opposta potenza,
9 blocca la debolezza (delle nostre anime,
10 indirizza i nostri piedi verso il cammino giusto)
11 verso la conoscenza della verità
12 e la fiducia in te
13 rianima i nostri cuori
14 e donaci in coscienza pura
15 di predicare con fiducia la tua parola
16 e renderti culto senza interruzione
17 tutti i giorni della nostra vita.
18 Perché tu sei il porto degli agitati
19 e la consolazione di chi è nella tristezza
20 e a te gloria rendiamo:
21 al Padre.

[M2:2]: preghiera per chi è nell'afflizione

preghiera costantinopolitana molto simile alla precedente per un caso particolare

Preghiera per gli afflitti.
1 Signore, Signore,
2 tu che consoli quelli che cadono nell'afflizione vitale
3 e che sei il compenso di quanti sono nella pusillanimità
4 tu stesso anche ora
5 solleva l'animo degli oppressi da questa afflizione,
6 cancella ogni tristezza e afflizione depositata nei loro cuori
7 e fa' loro dono della tua gioia.
8 Perché è benedetto e glorificato il santissimo tuo nome
9 del Padre e del Figlio e del santo Spirito
10 ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen.

[M2:3]: preghiera generale per qualunque afflizione

preghiera non costantinopolitana simile alle due precedenti

Preghiera universale per ogni uomo in afflizione.
1 O Dio nostro, Dio che salva:
2 volgi il tuo orecchio verso la preghiera dei tuoi supplicanti

8 ἀπὸ πονηρῶν πνευμάτων καὶ ἀντικειμένης[158] δυνάμεως,
9 περικράτησον τὴν ἀσθένειαν (COI EBE add τῶν ψυχῶν ἡμῶν,
10 κατεύθηνον τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εὐθεῖαν)
11 εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας,
12 καὶ τὴν ἐπὶ σοὶ πεποίθησιν,
13 ἔδρασον τὰς καρδίας ἡμῶν
14 καὶ δὸς ἡμῖν ἐν συνειδήσει καθαρᾷ
15 μετὰ παρρησίας κηρύττειν τὸν λόγον σου
16 καὶ λατρεύειν σοι ἀπερισπάστως
17 πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν[159].
18 Ὅτι σὺ εἶ τῶν χειμαζομένων λιμὴν
19 καὶ τῶν ἐν λυπῇ παράκλησις
20 καὶ σοὶ τὴν δόξαν (COI ad ἀναπέμπομεν·
21 τῷ Πατρὶ.)

[M2:2]: preghiera per chi è nell'afflizione

BES:137 (ARR:b118) COI:115v (c110) EBE:187

Εὐχὴ ἐπὶ πενθούντων.
1 Κύριε Κύριε,
2 ὁ καὶ τοὺς ἐν θλίψει βιωτικῇ περιπίπτοντας παρακαλῶν,
3 καὶ πάντων τῶν ἐν ὀλιγοψυχίᾳ ὄντων ἀντίληψις ὑπάρχων·
4 αὐτὸς καὶ τὰ νῦν
5 τοὺς τῷ πένθει τούτῳ κατεχομένους ψυχαγώγησον,
6 πᾶσαν λύπην καὶ θλίψιν ἐγκειμένην ταῖς καρδίαις αὐτῶν ἀπόσμηξον,
7 καὶ τὴν σὴν εὐφροσύνην δώρησαι αὐτοῖς.
8 Ὅτι εὐλόγηται καὶ δεδόξασται τὸ πανάγιον ὄνομα (COI EBE add σου·
9 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος[160]
10 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν).

[M2:3]: preghiera generale per qualunque afflizione

SIN:76v

Εὐχὴ καθολικὴ ἐπὶ πάντα ἄνθρωπον ἐπὶ θλίψει ὄντα.
1 Ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ Θεὸς τοῦ σῴζειν·
2 κλῖνον τὸ οὖς σου εἰς τὴν δέησιν τῶν σῶν ἱκετῶν

---

[158] ἀντικειμένων EBE. [159] Ἐκφώ. ad COI: Ἐκφώνησ. EBE. [160] desin EBE.

3 e accordaci le misericordie proprie della tua bontà,
4 leva da noi tutti i pensieri carnali
5 e donaci una integra condotta spirituale,
6 fa ritornare gli erranti,
7 guarisci i malati,
8 nutri i poveri,
9 redimi i tentati,
10 consola gli afflitti:
11 Tu sei il rifugio di tutti
12 e a te tutti chiediamo aiuto in ogni cosa
13 Perché tuo è il regno.

[M3:1]: preghiera contro le tentazioni
preghiera costantinopolitana contro le tentazioni interiori

Preghiera per i turpi pensieri.
1 Sovrano Signore mio Dio,
2 nelle cui mani sta il mio destino,
3 soccorrimi secondo la tua pietà
4 e non permettere che sia superato dai miei peccati
5 nè dalla volontà di seguire la concupiscenza della mia carne contro lo spirito:
6 creatura tua sono:
7 non ignorare l'opera delle tue mani,
8 non volgerti altrove,
9 abbi misericordia
10 e non disprezzar (mi),
11 non ignorarmi Signore
12 perché sono debole
13 e che in te mi sono rifugiato, Dio mio protettore,
14 sana l'anima mia
15 perché ho peccato verso di te,
16 salvami in ragione della tua pietà
17 perché a te ho fatto ricorso fin dalla mia giovinezza:
18 si vergognino i miei persecutori

3 καὶ μετάδος ἡμῖν τῶν ἐκ τῆς σῆς ἀγαθότητος οἰκτιρμῶν,
4 περίελε ἀφ' ἡμῶν πάσας τὰς σαρκικὰς ἐννοίας
5 καὶ χάρισαι ἡμῖν πᾶσαν πολιτείαν πνευματικήν,
6 τοὺς πλανωμένους ἐπίστρεψον,
7 τοὺς ἐν νόσοις ἴασαι,
8 τοὺς ἐν πτωχείᾳ διάθρεψον,
9 τοὺς ἐν πειρασμοῖς λύτρωσαι,
10 τοὺς ἐν θλίψει παρακάλεσον·
11 Σὺ εἶ πάντων καταφυγὴ
12 καὶ παρὰ σοῦ πάντες ἐπιζητοῦμεν τὴν ἐπὶ πᾶσιν βοήθειαν.
13 Ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία.

[M3:1]: preghiera contro le tentazioni

BES:136v (b117) COI:115v (c112) EBE:187

Εὐχὴ ἐπὶ λογισμῶν αἰσχρῶν.

1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεός μου,
2 οὗ ἐν ταῖς χερσί σου οἱ κλῆροι μου·
3 ἀντιλαβοῦ μου κατὰ τὸ ἔλεός σου
4 καὶ μὴ ἐάσῃς[161] συναπολέσθαι ταῖς ἁμαρτίαις μου
5 μὴ δὲ τῷ θελήματι ἐπακολουθῆσαι τῆς ἐπιθυμούσης σαρκός μου κατὰ τοῦ πνεύματος·
6 πλάσμα σόν εἰμι·
7 μὴ παρίδῃς ἔργον χειρῶν σου,
8 μὴ ἀποστραφῇς,
9 οἴκτειρον
10 ἀλλὰ μὴ ἐξουδενώσῃς,
11 μὴ δὲ[162] ὑπερίδῃς με Κύριε
12 ὅτι ἀσθενὴς εἰμί,
13 ὅτι πρὸς σὲ κατέφυγον τὸν σκεπαστήν μου Θεόν·
14 ἴασαι τὴν ψυχήν μου
15 ὅτι ἥμαρτόν σοι,
16 σῶσον με ἕνεκεν τοῦ ἐλέους σου
17 ὅτι[163] ἐπὶ σὲ ἐπερ<ρ>ίφην[164] ἐκ νεότητός μου·
18 αἰχυνθήτωσαν οἱ ἐπανιστάμενοί μοι

---

[161] μὲ add COI EBE. [162] δὲ om EBE. [163] ὅ.: τι EBE. [164] sic COI EBE: ἐπερίφην BES.

19 siano confusi quelli che mi cercano:
20 rigettali da te per le azioni disdicevoli
21 per le riflessioni sconvenienti:
22 allontana da me ogni sudiciume
23 ed eccesso di cattiveria
24 perché tu solo sei il santo,
25 tu solo il forte,
26 tu solo l'immortale
27 e contro tutti hai potenza invincibile
28 e per te è data a tutti la forza contro il diavolo e contro il suo esercito:
29 del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo
30 ora e sempre
31 e nei secoli dei secoli. Amen.

[M3:2]: preghiera contro le tentazioni interiori

preghiera italo-greca simile alla precedente

Preghiera per la tentazione di lussuria.
1 Signore Dio della giustizia,
2 mia forza ed aiuto e rifugio nel cattivo giorno:
3 Tu salvi nel tempo dell'afflizione:
4 salvami perché le acque mi sono arrivate fino all'anima,
5 mi sono conficcato nel fango del profondo
6 e non c'è sostegno davanti al nemico che mi opprime,
7 perché ha perseguitato l'anima mia
8 e ha calpestato per terra la mia vita:
9 tutta la notte combattendo mi ha afflitto.
10 Ti sia gradito, Signore, liberarmi dalla mano del trasgressore e del prepotente
11 affinché io non pecchi contro di te:
12 perché una paura mortale è caduta sopra di me
13 ed il buio mi ha coperto.
14 Fino a quando, Signore, griderò e non mi ascolterai

19 καὶ ἐντραπήτωσαν οἱ ζητοῦντές με
20 ἐξουδενῶσαι ἀπὸ σοῦ διὰ πράξεων ἀσέμνων[165],
21 δι' ἐνθυμήσεων ἀσυμφόρων·
22 ἀπέλασον ἀπ' ἐμοῦ πᾶσαν ῥυπαρίαν
23 καὶ κακίας περίσσευμα
24 ὅτι σὺ εἶ μόνος ἅγιος,
25 μόνος ἰσχυρός,
26 μόνος ἀθάνατος,
27 καὶ κατὰ πάντων ἔχων τὴν δυναστείαν ἀνείκαστον,
28 καὶ διὰ σοῦ δίδοται πᾶσιν ἡ κατὰ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς ἰσχὺς
29 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος·
30 νῦν καὶ[166] ἀεὶ
31 (COI ad καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.)

NB: cf.GOA:536 ZER:229 ROM:335 PAP:170) cum eodem titulo: Δέσποτα Κ.ὁ Θ.μου ἐν οὗ χερσίν...

[M3:2]: preghiera contro le tentazioni interiori

Grott.Gb7:27 (cf.GOA:530 ZER:230 ROM:333)

Εὐχὴ εἰς πειρασμὸν πορνείας[167].

1 Κύριε ὁ Θεὸς τῆς δικαιοσύνης,
2 ἰσχύς μου καὶ βοήθεια καὶ καταφυγή μου ἐν ἡμέρᾳ κακῇ·
3 Σὺ σώζεις ἐν καιρῷ θλίψεως,
4 σῶσόν με ὅτι εἰσήλθοσαν ὕδατα ἕως ψυχῆς μου,
5 ἐνεπάγην εἰς ἰλὺν βυθοῦ
6 καὶ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις ἀπὸ προσώπου ἐχθροῦ καταδυναστεύοντος,
7 ὅτι κατεδίωξε τὴν ψυχήν μου
8 καὶ κατεπάτησεν εἰς γῆν τὴν ζωήν μου·
9 ὅλην τὴν νύκτα πολεμῶν ἔθλιψέ με.
10 Εὐδόκησον Κύριε τοῦ ῥύσασθαί με ἐκ χειρὸς παρανομοῦντος καὶ ἀδικοῦντος,
11 ὅπως ἂν μὴ ἁμάρτω σοι·
12 ὅτι φόβος θανάτου ἐπέπεσεν ἐπ' ἐμέ,
13 καὶ ἐκάλυψέ με σκότος.
14 Ἕως τίνος κεκράξομαι Κύριε καὶ οὐκ εἰσακούσῃ μου,

---

[165] διὰ λογισμῶν ἀπρεπῶν add COI EBE GOA. [166] desin EBE.

[167] SIN:109v: Εὐχὴ ἐπὶ μετανοούντων. (post [K1:2]): GOA:530 ZER:230 ROM:332 PAP:176: Εὐχὴ ἑτέρα ὁμοία (post Εὐχὴ εἰς πόλεμον πορνείας· Ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων· ὁ ἰώμενος πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν...

15 griderò verso di te maltrattato e non mi salverai?
16 Guarda dal cielo Signore
17 e vedi dalla casa della tua santità e della tua gloria:
18 Dove è l'abbondanza delle tue misericordie
19 secondo la misura della tua pietà,
20 quando ci sostenevi?
21 Signore, giudica quelli che si comportano ingiustamente con me
22 non essere come uomo che dorme
23 e come uno che non può salvare.
24 Perché un Dio pietoso e filantropo sei
25 e a te rendiamo la gloria
26 al Padre.

CAPITOLO IV

PREGHIERE DI AIUTO E DI ESORCISMO CONTRO I CATTIVI SPIRITI

[M1:1]: preghiera di protezione contro il demonio

preghiera antica contro le tentazioni diaboliche prevedendo la partecipazione alla comunione, attribuita a S.Giovanni Crisostomo dagli eucologi stampati

Preghiera per gli afflitti da spiriti impuri.
1 Dio eterno
2 che ci hai redento dalla prigionia del diavolo
3 libera anche il tuo servo *un tale* da ogni energia degli spiriti impuri:
4 comanda ai maligni e impuri demoni
5 di stare lontani dall'anima e dal corpo del tuo servo
6 e di non rimanere nè di nascondersi in lui:
7 fuggano via al tuo santo nome
8 e del tuo unigenito Figlio
9 e del vivificante Spirito,
10 dall'opera delle tue mani,
11 perché purificato da ogni agressione diabolica
12 degnamente, giustamente e piamente viva

15 βοήσομαι πρὸς σὲ ἀδικούμενος καὶ οὐ μὴ σώσῃς;
16 Ἐπίβλεψον ἐξ οὐρανοῦ Κύριε
17 καὶ ἴδε ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ ἁγίου σου καὶ τῆς δόξης σου·
18 Ποῦ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου,
19 κατὰ τὸ ἔλεός σου,
20 ὅτι ἠνέσχου ἡμῶν;
21 Κύριε δίκασον τοὺς ἀδικοῦντάς με·
22 μὴ ἔσο ὡς ἄνθρωπος ὑπνῶν
23 καὶ ὡς ἀνὴρ μὴ δυνάμενος σώζειν.
24 Ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις
25 καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν
26 τῷ Πατρί.

[M1:1]: preghiera di protezione contro il demonio

BES:132 (ARR:b105) COI:117 (c115)) EBE:181 BAR:406 (OCP-82: "M1":1) SEV:119v SIN:66v cf.Grott.Gb2:111 (cf. GOA:581 ZER:152 ROM:363 PAP:111)

Εὐχὴ ἐπὶ χειμαζομένων ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων[168].

1 Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος
2 ὁ λυτρωσάμενος ἡμᾶς[169] ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας τοῦ διαβόλου[170]·
3 ῥῦσαι καὶ τὸν δοῦλον σου τόνδε[171] πάσης ἐνεργείας πνευμάτων ἀκαθάρτων·
4 ἐπίταξον τοῖς πονηροῖς καὶ ἀκαθάρτοις δαίμοσιν
5 ἀποστῆναι τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος τοῦ δούλου σου[172],
6 καὶ μὴ ἐμμένειν μηδὲ ἐγκρύπτεσθαι[173] ἐν αὐτῷ[174]·
7 φυγαδευθείησαν τῷ ὀνόματί σου τῷ ἁγίῳ
8 καὶ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ
9 καὶ τοῦ ζωοποιοῦ[175] Πνεύματος,
10 ἀπὸ τοῦ πλάσματος τῶν χειρῶν σου,
11 ἵνα καθαρισθεὶς[176] ἀπὸ πάσης διαβολικῆς ἐπιβουλῆς
12 ὁσίως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσῃ

---

[168] E. Χρυσοστόμου εἰς τὰ αὐτά GOA etc:. IV^a nella sequenza delle sette preghiere degli eucologi stampati. [169] ἡ.: ἡμῖν EBE: omm BAR SEV SIN. [170] τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων add BAR SEV SIN. [171] τ.δ.σ.τ.: τοὺς δούλους σου BAR SEV SIN, τούτους add BAR SEV. [172] τ.ψ.κ.τ.σ. τ.δ.σ.: τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων τῶν δούλων σου BAR SEV SIN. [173] ἐ.: κρύπτεσθαι BAR. [174] α.: αὐτοῖς BAR SEV SIN. [175] σου add SEV SIN. [176] καθαρισθέντες BAR SEV SIN.

13 rendendosi degno degli immacolati misteri del tuo unigenito Figlio e
Dio nostro
14 col quale sei benedetto e glorificato
15 con il tutto santo e benigno e vivificante tuo Spirito
16 ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen.

[M1:2]: preghiera per chi soffre da parte dei demoni

preghiera costantinopolitana per una persona sotto influsso diabolico e privata della comunione, attribuita a S.Giovanni Crisostomo dagli eucologi stampati

Altra preghiera per gli agitati.
1 Tu che hai rimproverato tutti gli spiriti impuri
2 e con la potenza della parola hai scacciato la legione:
3 mostrati anche ora per mezzo del tuo unigenito Figlio
4 sulla tua creatura che hai fatto a tua immagine
5 e liberala, tiranneggiata come è dall'avversario,
6 perché ottenuta pietà e purificata
7 nei ranghi del tuo santo gregge
8 si conservi come tempio degno del tuo santo Spirito
9 e dei tuoi divini e immacolati santi misteri.
10 Per la grazia e la filantropia della tua bontà:
11 del Padre e del Figlio e dello Spirito santo
12 ora e sempre e nei.

[M1:3]: preghiera per chi soffre da parte dei demoni

preghiera italo-greca per liberare chi è sotto influsso diabolico

Preghiera per i sofferenti da parte dei demoni.
1 Il diavolo, che tiranneggia (l'uomo)
2 e l'esercito dei demoni che con lui sta
3 tu l'hai sconfitto con la manifestazione del tuo Cristo,

13 ἀξιούμενος[177] τῶν ἀχράντων μυστηρίων τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν
14 μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ καὶ δεδοξασμένος[178]
15 σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ[179] ζωοποιῷ σου Πνεύματι
16 (COI SEV SIN add νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς, COI SIN add τοὺς, COI ad αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.)

[M1:2]: preghiera per chi soffre da parte dei demoni

BES:132v (ARR:b106) COI:117 (c115) EBE:181v
(cf.GOA:582 ZER:152 ROM:363 PAP:112)

Εὐχὴ ἑτέρα[180] ἐπὶ χειμαζομένων[181].
1 Ὁ πᾶσιν ἀκαθάρτοις πνεύμασι<ν>[182] ἐπιτιμήσας,
2 καὶ δυνάμει ῥήματος ἐκδιώσας τὸν λεγεῶνα·
3 ἐπίφανον καὶ νῦν διὰ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ σου
4 ἐπὶ τὸ σὸν πλάσμα ὃ "κατ'" εἰκόνα[183] σου ἐποίησας,
5 καὶ ἐξελοῦ αὐτὸ καταδυναστευόμενον ὑπὸ τοῦ ἀντικειμένου
6 ἵνα ἐλεηθεὶς καὶ καθαρισθεὶς[184]
7 ἐνταγῇ τῇ ἁγίᾳ σου ποίμνῃ
8 καὶ διαφυλαχθείῃ ναὸς ἄξιος τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος,
9 καί τῶν θείων καὶ ἀχράντων σου ἁγιασμάτων[185].
10 Χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τῆς σῆς ἀγαθότητος·
11 τοῦ Πατρός (COI ad καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος
12 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τούς.)

[M1:3]: preghiera per chi soffre da parte dei demoni

BAR:408 (OCP-82: "M1":2) (cf.GOA:584) Grott.Gb2:111v

Εὐχὴ ἐπὶ πασχόντ<ων> ὑπὸ δαιμόνων[186].
1 Ὁ τὸν τυραννήσαντα διάβολον
2 καὶ τὴν σὺν αὐτῷ στρατιὰν τῶν δαιμόνων
3 καταλύσας τῇ ἐπιφανείᾳ[187] τοῦ Χριστοῦ σου·

---

[177] ζήσωσιν ἀξιούμενοι BAR SEV SIN. [178] κ.δ. om BAR. [179] desinit BAR. [180] ἑ.: ἄλλη COI EBE. [181] ἐ.χ.: τοῦ αὐτοῦ (Χρυσοστόμου) GOA etc; V^a nella sequenza delle sette preghiere degli eucologi stampati. [182] πνεύμασιν COI. [183] κατεικόνα BES. [184] ἐλεηθὲν καὶ καθαρισθὲν GOA. [185] Ἐκφώ. ad COI, in marg. EBE.

[186] Ε.ἄλλη εἰς τοὺς αὐτούς Gb2. [187] τ.ἐ.: διὰ τῆς ἐπιφανείας Gb2 (cf. punctuationem).

4 manifestati a questa tua creatura
5 che hai fatto secondo la tua immagine
6 e che è dominata dagli spiriti avversari:
7 rimprovera o Santo gli spiriti impuri
8 nella maniera con cui hai rimproverato la legione di spiriti
9 e lo spirito sordo-muto:
10 e purifica la tua creatura
11 e non consegnare alle belve l'anima che ti confessa
12 ma abbi pietà di lei e di noi
13 a gloria e vanto della santa tua chiesa.
14 Per il tuo Figlio unigenito
15 per mezzo del quale e con il quale a te è la gloria:
16 del Padre e del Figlio e dello Spirito santo.

[M1:4]: preghiera per chi soffre da parte del demonio

preghiera italo-greca per purificare e ammettere alla comunione chi è sotto influsso diabolico

Preghiera per chi è manovrato dagli spiriti impuri.
1 O Dio compassionevole,
2 che con la tua bontà hai plasmato l'uomo:
3 rimprovera gli spiriti impuri
4 e libera le tue creature dalla dominazione dell'avversario:
5 purificando(le) ristabilisci(le) nella santa tua chiesa cattolica.
6 Per la grazia, le misericordie e la filantropia del tuo Cristo
7 con il quale sei benedetto.

4 ἐπίφανον[188] ἐπὶ τὸ πλάσμα σου τοῦτο[189]
5 ὃ κατὰ τὴν εἰκόνα σὴν[190] ἐποίησας
6 τὸ[191] καταδυναστευόμενον ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων πνευμάτων[192]·
7 ἐπιτίμησον, ἅγιε, τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν[193]
8 ὃν τρόπον ἐπετίμησας τῷ λεγεῶνι τῶν πνευμάτων[194]
9 καὶ τῷ κοφῷ καὶ ἀλάλῳ[195] πνεύματι·
10 καὶ καθάρισον τὸ πλάσμα σου[196]
11 καὶ μὴ παραδῷς τοῖς θηρίοις ψυχὴν ἐξομολογουμένην σοι,
12 ἀλλ' ἐλέησον αὐτὴν καὶ ἡμᾶς[197]
13 εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας.
14 Διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ
15 δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ σοι ἡ δόξα·
16 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος[198].

[M1:4]: preghiera per chi soffre da parte del demonio

BAR 465

Εὐχὴ ἐπὶ ἐργομένων[199] ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων.

1 Ὁ ἐλεήμων Θεός,
2 ὁ τῇ σῇ ἀγαθότητι πλάσας τὸν ἄνθρωπον·
3 ἐπιτίμησον τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν
4 καὶ ῥῦσαι τὰ σ<ου> πλάσματα ἀπὸ τῆς καταδυναστείας τοῦ ἀντικειμένου·
5 καθαρήσας δὲ ἀποκατάστησον τῇ ἁγίᾳ σου καθολικῇ ἐκκλησίᾳ.
6 Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Χριστοῦ
7 μεθ' οὗ εὐλογητός.

---

[188] καὶ νῦν διὰ τοῦ μονογενοῦς σου ad Gb2. [189] τ. om Gb2. [190] καὶ ὁμοίωσιν ad Gb2. [191] τ.: καὶ ἐξελοῦ αὐτόν Gb2. [192] π.: δαιμόνων Gb2. [193] ἐπιτίμησον...πνεύμασιν om GOA. [194] π.: δαιμόνων Gb2. [195] κ.ἀ. om Gb2. [196] π.σ.: σὸν πλάσμα Gb2. [197] καὶ καταρίθμησον αὐτὸν τῇ ἁγίᾳ σου ποίμνῃ ad Gb2. [198] τοῦ Πατρὸς ... Πνεύματος: σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας GOA ad καὶ τὰ ἑξῆς.

[199] Anselm Strittmatter (The "Barberinum" S. Marci...) corrigit: ἐνεργουμένων.

[M1:5]: preghiera contro i demoni

preghiera di esorcismo italo-greca attribuita a S. Basilio; il testo non sembra si
la possessione diabolica né la privazione della comunione

Preghiera di san Basilio contro gli spiriti impuri.

1 Dio degli dei e Signore dei signori,
2 creatore degli eserciti infuocati
3 e autore delle potenze immateriali,
4 fabbricatore dei cieli
5 che nessun uomo conosce nè puo conoscere,
6 temuto da ogni principe e da ogni creatura:
7 tu che l'antico superbo capo delle milizie,
8 per disubbidienza infedele nel suo servizio,
9 hai ricacciato sulla terra
10 e gli angeli apostati assieme a lui,
11 diventati demoni del male,
12 hai consegnato alle tenebre nel tartaro dell'abisso,
13 concedi che il mio esorcismo
14 fatto nel nome tuo tremendo
15 sia per lui causa di terrore:
16 per il principe del male
17 e per tutte le sue falangi
18 decadute dall'alto della sorgente della luce,
19 e costringilo alla fuga
20 e obbligalo ad andersene definitivamente
21 perché non faccia danno alle icone da te segnate,
22 ma che questi stessi segnati riprendano fiducia e vigore
23 per calpestare i serpenti e gli scorpioni

[M1:5]: preghiera contro i demoni

POR:130 (OCP-82:"M4") Grott.Gb2:106v Grott.Gb4:110v
(cf.GOA:578 ZER:147 ROM:359 PAP:107)

Εὐχὴ ἐπί πνευμάτων ἀκαθάρτων τοῦ ἁγίου Βασιλείου[200].

1 Ὁ Θεὸς τῶν θεῶν καὶ Κύριος τῶν κυρίων,
2 ὁ τῶν πυρίνων ταγμάτων δημιουργὸς
3 καὶ τῶν αὔλων δυνάμεων τεχνουργός,
4 ὁ τῶν ἐπουρανίων[201] τεχνίτης
5 ὃν εἶδεν ουδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται,
6 ὃν ἐφοβήθη[202] πᾶς ἄρχων[203] καὶ[204] πᾶσα[205] κτίσις,
7 ό τὸν τραχηλιάσαντά ποτε ἀρχιστράτηγον
8 καὶ τὴν αὐτοῦ[206] λειτουργίαν παρακοῇ ἀθετήσαντα
9 ῥήξας ἐπὶ την γῆν,
10 καὶ τοὺς συναποστάτας αὐτῷ ἀγγέλους
11 δαίμονας τῇ κακίᾳ[207] γενομένους
12 εἰς σκότος[208] βυθοῦ ταρτάρῳ παραδώσας[209]·
13 δὸς τὸν ἀφορκισμόν μου[210]
14 ἐπὶ τὸ φρικτὸν ὄνομά[211] σου τελούμενον
15 φόβῳ[212] αὐτῷ γενέσθαι[213]
16 καὶ[214] τῷ ἡγεμόνι[215] τῆς πονηρίας
17 καὶ πᾶσιν ταῖς φάλαγξιν αὐτοῦ
18 ταῖς ἐκπεσούσαις[216] αὐτῷ ἐκ τῆς ἄνω φωτοφοφορίας 130,
19 καὶ στρέψον[217] αὐτὸν εἰς φυγήν,
20 <καὶ ἐπίταξον αὐτῷ>[218] ἀναχωρῆσαι[219] παντελῆ[220],
21 ἵνα μήτι[221] βλαβερὸν κατὰ τῶν εἰκόνων τῶν σφραγιζομένων[222] ἐργάσηται,
22 ἀλλὰ λάβωσιν[223] οὗτοι οἱ σφραγιζόμενοι[224] κραταιότητος πίστιν[225]
23 τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων,

---

[200] Ἀφορκισμὸς τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου εἰς ἐνοχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων Gb2: cf. GOA etc: I[a] nella sequenza delle sette preghiere degli eucologi stampati. [201] καὶ ὑπερουρανίων ad Gb2: καὶ τῶν ἐπιγείων GOA. [202] φοβεῖται GOA. [203] πᾶς ἄρχων om GOA. [204] τρέμει ad GOA. [205] ἡ ad GOA. [206] τούτου GOA. [207] τ.κ. om GOA. [208] σκότωσιν GOA. [209] παραδούς Gb2, τ.π.: ταρταρῶσας GOA, Gb2 ad αὐτὸς Δέσποτα πανάγαθε. [210] μ.: τοῦτον GOA. [211] τῷ φρικτῷ ὀνόματι Gb2 GOA. [212] φόβον Gb2. [213] α.γ.: γ.α. GOA. [214] κ. omm Gb2 GOA. [215] τ.ἡ.: προηγουμένῳ GOA. [216] τοῖς ἐκπεσοῦσι σύν Gb2: ταῖς συνεκπεσούσαις GOA. [217] τρέψον GOA. [218] sic Gb2 GOA: om POR, GOA ad καὶ τοῖς δαίμοσιν αὐτοῦ. [219] ἀναχώρησιν Gb2. [220] παντελῶς GOA. [221] λοιπόν ad Gb2. [222] τὴν ἐσφραγισμένην εἰκόνα GOA. [223] λαβέτωσαν GOA, ἰσχὺν add Gb2 GOA. [224] ἐσφραγισμένοι GOA. [225] π. omm Gb2 GOA.

24 e ogni potenza del nemico
25 come tu stesso hai disposto.
26 Il tuo santissimo nome è cantato e magnificato
27 e da ogni respiro con rispetto è glorificato:
28 del Padre e del Figlio e dello Spirito santo
29 ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen.

[M1:6]: esorcismo contro il demonio

inizio di lungo esorcismo dei codici italo-greci, attribuito a S.G.Crisostomo

Esorcismo di S.Giovanni Crisostomo per i sofferenti da parte degli spiriti impuri.

1 La divina e santa e grande
2 e temibile e terribile e inoccultabile proclamazione del Nome
3 ed insieme l'invocazione facciamo
4 per tuo rimprovero o diavolo.
5 Ti rimproveri o diavolo il Signore,
6 colui che è senza inizio e invisibile per natura
7 e incomprensibile per la potenza,
8 il re della gloria e sovrano
9 l'onnipotente,
10 che controlla tutto con lo sguardo come se fosse sulla sua mano.
11 Ti rimproveri o diavolo il Signore,
12 che dal non essere all'essere
13 tutto con la parola giusta ha sistemato,
14 che ha creato gli spiriti e potenziato il tuono,
15 che cammina sulle ali dei venti,
16 che convoca l'acqua del mare
17 e la versa sulla faccia di tutta la terra:

24 καὶ ἐπὶ πᾶσαν[226] δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ
25 ὡς ἐκέλευσας[227].
26 Σοῦ γὰρ ὑμνεῖται καὶ μεγαλύνεται
27 καὶ παρὰ πάσης πνοῆς ἐν φόβῳ δοξάζεται τὸ πανάγιον ὄνομα·
28 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος
29 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ[228] εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[M1:6]: esorcismo contro il demonio

POR:134 cf.Gb4:114v (cf.GOA:582: ZER:153 ROM:364 PAP:112 con molte varianti)

Ἀφορκισμὸς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ἐπὶ πασχόντ<ων> ἐπὶ πνευμάτων ἀκαθάρτων.[229]

1 Τὴν θείαν[230] καὶ ἁγίαν καὶ μεγάλην
2 καὶ φοβεράν τε[231] καὶ φρικτὴν καὶ ἄστεκτον ὀνομασίαν
3 ὡσαύτως[232] καὶ ἐπίκλησιν ποιοῦμεν
4 πρὸς τὴν σὴν[233] ἐπιτίμησιν[234] διάβολε.
5 Ἐπιτιμήσ<η> σοι Κύριος, διάβολε[235],
6 ὁ ἄναρχος καὶ[236] ὁ ἀόρατος τῇ οὐσίᾳ,
7 καὶ ἀκατάληπτος τῇ δυνάμει[237],
8 ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης καὶ δεσπότης,
9 ὁ παντοκράτωρ,
10 ὁ κρατῶν τὰ σύμπαντα <βλέμματι> ὡς ἐν χειρὶ αὐτοῦ[238].
11 Ἐπιτιμήσ<η> σοι Κύριος[239], διάβολε,
12 ὁ ἐκ μὴ ὄντων[240] εἰς τὸ εἶναι
13 τὰ πάντα εὐπρεποῦς λόγου[241] συστησάμενος,
14 ὁ κτίζων πνεύματα καὶ στερεῶν βροντὴν[242]
15 καὶ[243] περιπατῶν ἐπὶ πτερύγων ἀνέμων[244],
16 ὁ προσκαλούμενος τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης
17 καὶ ἐκχέων αὐτὸ ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς·

---

[226] τήν ad GOA. [227] ὡ.ἐ. om GOA. [228] desin Gb2. [229] Gb4:114v Εὐχὴ ἑτέρα τοῦ ἁγίου Βασιλείου...: Εὐχὴ ἑτέρα τοῦ αὐτοῦ (Χρυσοστόμου) GOA. etc: VII[a] nella sequenza delle sette preghiere degli eucologi stampati. [230] τε ad GOA. [231] κ.φ.τ. om GOA. [232] ὡ. om GOA. [233] ἐξέλασιν ἀπόστατα ὡσαύτως καὶ ad GOA. [234] εἰς τὴν σὴν ἐξολόθρευσιν ad GOA. [235] Ἐπιτιμήσει...διάβολε: ὁ Θεός ὁ ἅγιος GOA. [236] καί: ὁ φοβερός GOA. [237] κ.ἀ.τ.δ.: ὁ ἀνείκαστος τῇ δυνάμει καὶ ἀκατάληπτος τῇ θεότητι GOA. [238] δεσπότης ... αὐτοῦ: παντοκράτωρ δεσπότης GOA. [239] Κ. om GOA. [240] τοῦ μὴ ὄντος GOA. [241] εὐπραγῶς λόγῳ GOA. [242] ὁ κτίζων ... βροντὴν om GOA. [243] κ.: ὁ GOA. [244] ἐπιτιμᾷ σοι Κύριος διάβολε: ad GOA.

18 Signore delle potenze è il suo nome.
19 Ti rimproveri o diavolo il Signore
20 dagli innumerevoli ordini...

ETC: ff.135-137 (ZER:154-156)

[M1:7]: esorcismo contro il demonio

inizio di un esorcismo italo-greco senza titolo e di possibile attribuzione a S. Basilio
attribuzione mantenuta dagli eucologi stampati

1 Ti esorcizzo:
2 pessimo principio della bestemmia,
3 principe della ribellione ed autore del male.
4 Ti esorcizzo:
5 te gettato dalla sorgente della luce suprema
6 e disceso nelle tenebre dell'abisso a causa della superbia.
7 Ti esorcizzo:
8 spirito immondo per il Dio Sabaot
9 e Dio di tutti gli eserciti degli angeli:
10 Adonaì, Eloì, Dio onnipotente:
11 esci e va via da queste creature.
12 Ti esorcizzo:
13 per il Dio che ha creato tutto con la parola
14 e per Gesù Cristo suo unigenito Figlio
15 che prima dei secoli indicibilmente da lui nato ...

ETC: 107v -111v (ZER:148-152)

18 Κύριος τῶν δυνάμεων ὄνομα αὐτοῦ.
19 Ἐπιτιμήσ<η>[245] σοι Κύριος, διάβολε,
20 ὁ ὑπὸ τῶν ἀριθμήτων ταγμάτων...
ETC: ff.135-137 (ZER:154-156)

[M1:7]: esorcismo contro il demonio

Grott.Gb2:107: senza titolo, subito dopo [M1:5] attribuita a Basilio
(cf.GOA:579 ZER:148 ROM:359 PAP:108: attribuita a Basilio)

1 Ἐξορκίζω σε[246]·
2 τὸν ἀρχίκακον τῆς βλασφημίας,
3 τὸν ἀρχηγὸν τῆς ἀνταρσίας καὶ αὐτουργὸν τῆς πονηρίας.
4 Ἐξορκίζω σε·
5 τὸν "ἐκριφθέντα" ἐκ τῆς ἄνω φωτοφορίας
6 καὶ εἰς σκότος[247] βυθοῦ κατενεχθέντα διὰ τὴν ἔπαρσιν.
7 Ἐξορκίζω σε[248]·
8 πνεῦμα ἀκάθαρτον κατὰ τοῦ Θεοῦ Σαβαὼθ
9 καὶ πασῶν στρατιῶν[249] ἀγγέλων Θεοῦ·
10 Ἀδοναί, Ἐλοΐ, Θεοῦ παντοκράτορος·
11 ἔξελθε καὶ ἀναχώρησον[250] ἀπὸ τῶν πλασμάτων τούτων[251].
12 Ἐξορκίζω σε·
13 κατὰ τοῦ Θεοῦ τοῦ πάντα λόγῳ κτίσαντος
14 καὶ[252] Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ αὐτοῦ,
15 τοῦ πρὸ[253] αἰώνων ἀρρήτως[254] ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντ<ο>ς...[255]
ETC: 107v -111v (ZER:148-152)

---

[245] Ἐπιτιμᾷ GOA. [246] Εὐχὴ ἑτέρα τοῦ αὐτοῦ (Βασιλίου) GOA etc: II[a] nella sequenza delle sette preghiere pubblicate a stampa. [247] ε.σ.: σκότῳ GOA. [248] καὶ πᾶσαν τὴν ἐκπεσοῦσαν δύναμιν τῆς σῆς ἀκόλουθον προαιρέσεως. Ὁρκίζω ad GOA. [249] πάσης στρατιᾶς GOA. [250] ἀπαναχώρησον GOA. [251] τ.π.τ.: ἀπὸ τοῦ δούλου τοῦ Θεοῦ τοῦδε GOA. [252] καὶ τοῦ Κυρίου ἡμῶν ad GOA. [253] τῶν ad GOA. [254] καὶ ἀπαθῶς ad GOA. [255] γεννηθέντας Gb2.

APPENDICE

[dom:3]: preghiera per una casa stregata

preghiera costantinopolitana contro la nociva presenza del demonio in un luogo abitato

Preghiera per una casa invasata.
1 Signore nostro Dio che sei al disopra di ogni principio e potere,
2 grande e temibile sopra tutti quelli che ti stanno attorno,
3 che hai fatto i cieli e la terra con la tua forza
4 e hai ordinato l'universo nella tua sapienza,
5 che hai rotto i portoni di bronzo e spezzato i catenacci di ferro,
6 che hai legato il forte e lo hai spogliato dei suoi arnesi,
7 che hai catturato il drago con l'arpione della tua incarnazione
8 e con vincoli di oscurità l'hai legato:
9 Tu stesso Signore, sei sicurezza di quanti in te sperano,
10 solida muraglia di quanti in te confidano:
11 scaccia ogni energia diabolica,
12 ogni attacco satanico,
13 ogni aggressione di potenza contraria e opposta
14 da questa abitazione e dai dimoranti in essa
15 che portano il segno della tua croce quale trofeo temibile ai demoni
16 e che invocano il tuo santo nome:
17 si, Signore, che hai scacciato la legione dei demoni,
18 che allo spirito immondo hai ordinato l'uscita senza ritorno dal sordo-muto,
19 che hai detto ai tuoi seguaci di calpestare ogni potenza del nemico:
20 tu stesso custodisci da ogni aggressione i soprammenzionati di questa casa,
21 liberandoli dal terrore notturno,
22 dall'irruzione del demonio meridiano,
23 perché godendo i tuoi servi della tua sicurezza
24 cantiamo all'unisono:
25 Il Signore è il nostro aiuto e non temeremo alcunché possa farci l'uomo
26 né temeremo il male.
27 Perché tu sei con noi Dio potente ed eterno
28 e solo tue sono gloria e onore
29 ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen.

[dom:3]: preghiera per una casa stregata

BES:130 COI:113v cf. EBE:177

Εὐχὴ ἐπὶ οἴκῳ περιεργαζομένῳ.

1 Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ ἐπάνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας,
2 ὁ μέγας καὶ φοβερὸς ἐπὶ πάντας τοὺς περικύκλῳ σου,
3 ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐν ἰσχύϊ σου
4 καὶ κατορθώσας τὴν οἰκουμένην ἐν τῇ σοφίᾳ σου,
5 ὁ πύλας συντρίψας χαλκὰς καὶ μοχλοὺς σιδηροὺς συνθλάσας,
6 ὁ τὸν ἰσχυρὸν δήσας καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσας,
7 ὁ τὸν δράκοντα τῷ ἀγκίστρῳ τῆς ἐνανθρωπήσεώς σου ἑλκύσας
8 καὶ δεσμοῖς αὐτὸν ζόφου πεδήσας·
9 αὐτὸς Κύριε ἡ ἀσφάλεια τῶν εἰς σὲ ἐλπιζόντων,
10 τὸ ὀχυρὸν τεῖχος τῶν ἐν σοὶ πεποιθότων·
11 ἀπέλασον πᾶσαν διαβολικ<ὴν> ἐνέργειαν,
12 πᾶσαν σατανικὴν ἔφοδον,
13 πᾶσαν ἐπιβουλὴν ἐναντίας καὶ ἀντικειμένης δυνάμεως
14 ἀπὸ τῆς οἰκείας ταύτης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ κατοικούντων
15 τὴν σημείωσιν τοῦ φοβεροῦ σου κατὰ< >δαιμόνων[256] τροπαίου τοῦ σταυροῦ φορούντων
16 καὶ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον ἐπικεκλημένων·
17 ναὶ Κύριε ὁ τὸν λεγεῶνα τῶν δαιμόνων ἀποδιώξας,
18 ὁ τῷ ἀκαθάρτῳ πνεύματι τὴν ἐκ τοῦ κωφοῦ καὶ ἀλάλου ἀνεπίστροφον ἔξοδον ἐπιτάξας,
19 ὁ φήσας τοῖς ἐπεγνωκόσι σε πατεῖν ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ·
20 αὐτὸς ἀνωτέρους πάσης ἐπιβουλῆς τοὺς ἐν τῷδ<ε> τῷ οἴκῳ διατήρησον
21 ῥυόμενος ἀπὸ φόβου νυκτερινοῦ,
22 ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ,
23 ἵνα τῆς σῆς ἀπολαύοντες οἱ δοῦλοι σου ἀσφαλείας
24 ψάλλωμεν ὁμοφώνως τό·
25 Κύριος ἡμῖν βοηθός, καὶ οὐ φοβηθησόμεθα τί ποιήσει ἡμῖν ἄνθρωπος
26 καὶ οὐ φοβηθησόμεθα κακά.
27 Ὅτι σὺ εἶ μεθ' ἡμῶν ὁ Θεὸς ὁ κραταιὸς καὶ αἰώνιος
28 καὶ σοῦ μόνου ἐστὶν ἡ δόξα καὶ ἡ τιμὴ
29 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν[257].

---

[256] sic COI EBE: BES καταδαιμόνων. [257] Ἀμὴν om COI.

APPENDICE

I SETTE ESORCISMI DI S. BASILIO (E DI S. GIOVANNI CRISOSTOMO) DEGLI EUCOLOGI STAMPATI

GOA:578 ZER:147 ROM:359 PAP:108

Εὐχαὶ ἤτοι ἐξορκισμοὶ τοῦ μεγάλου Βασιλείου
πρὸς τοὺς πάσχοντας ὑπὸ δαιμόνων καὶ πρὸς ἑκάστην ἀσθένειαν

A): DUE PREGHIERE E UN ESORCISMO ATTRIBUITI A S. BASILIO IL GRANDE:

[Exo:1] = [M1:5]: mss periferici: "di Basilio"

Ὁ Θεὸς τῶν θεῶν καὶ Κύριος τῶν κυρίων, ὁ τῶν πυρίνων ταγμάτων.

POR:130: Εὐχὴ ἐπὶ πνευμάτων ἀκαθάρτων τοῦ ἁγίου Βασιλείου.

Gb2:106v: Ἀφορκισμὸς τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου εἰς ἐνοχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων.

GOA:578 ZER:147 ROM:359 PAP:107: senza proprio titolo, sotto il titolo precedente.

[Exo:2] = [M1:7]: un ms periferico: "di Basilio"

Ἐξορκίζω σε· τὸν ἀρχέκακον τῆς βλασφημίας, τὸν ἀρχηγὸν.

Gb2:107-111v: senza titolo, subito dopo[M1:5] attribuita a Basilio.

GOA:579 ZER:148 ROM:359 PAP:108: Τοῦ αὐτοῦ (Βασιλείου). Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

[Exo:3]:

Ὁ Θεὸς τῶν οὐρανῶν, ὁ Θεὸς τῶν φώτων, ὁ Θεὸς τῶν ἀγγέλων.

GOA:580 ZER:150 ROM:361: Εὐχὴ ἑτέρα τοῦ αὐτοῦ (Βασιλείου).

B): TRE PREGHIERE E UN ESORCISMO ATTRIBUITI A S. G. CRISOSTOMO:

[Exo:4] = [M1:1]: mss costantinopolitani e periferici: anomimo

Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ λυτρωσάμενος ἡμᾶς ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας.

BES:132 COI:117 EBE:181 BAR:406 SEV:119v SIN:66v: Εὐχὴ ἐπὶ χειμαζομένων ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων.

GOA:581 ZER:152 ROM:363 PAP:111: Εὐχὴ Χρυσοστόμου εἰς τὰ αὐτά. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

[Exo:5] = [M1:2]: mss costantinopolitani: anonimo

Ὁ πᾶσιν ἀκαθάρτοις πνεύμασι ἐπιτιμήσας, καὶ δυνάμει ῥήματος.

BES:132v COI:117 EBE:181v: Εὐχὴ ἑτέρα ἐπὶ χειμαζομένων.

GOA:582 ZER:152 ROM:363 PAP:112: Εὐχὴ ἑτέρα τοῦ αὐτοῦ (Χρισοστόμου). Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

[Exo:6]:

Ἐπικαλούμεθα σὲ Δέσποτα Θεὲ παντοκράτορ, ὕψιστε, ἀπείραστε.

GOA:582 ZER:153 ROM:363: Εὐχὴ ἑτέρα τοῦ αὐτοῦ (Χρυσοστόμου). Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

[Exo:7] = [M1:6]: ms periferico: del Crisostomo

Τὴν θείαν καὶ ἁγίαν καὶ μεγάλην καὶ φοβεράν τε καὶ φρικτὴν καὶ.

POR:134: Ἀφορκισμὸς τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ἐπὶ πασχόντων ἐπὶ πνευμάτων ἀκαθάρτων.

GOA:582 ZER:153 ROM:364 PAP:112: Εὐχὴ ἑτέρα τοῦ αὐτοῦ (Χρυσοστόμου). Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

NB: cf. le numerose differenze testuali fra POR e gli eucologi stampati.

DUE SUPPLEMENTI

I) MALATI PER INFLUSSO DIABOLICO

GOA:575 ZER:382 ROM:354

Ἀκολουθία εἰς παράκλησιν ἀσθενῶν χειμαζομένων ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων καὶ ἐπηρεαζόντων·

(Ufficio di *paraclîsis* secondo schema dell'antica *pannychis:*)
Ps 142
Ps 22 Ps 26 Ps 67
Ps 50
Kanon poetico
Preghiera per gli infermi **[O2:1b]:** Πάτερ ἅγιε (cf. articolo successivo)

II) MALATI E SOFFERENTI D'INSONNIA

ZER:387

Εὐχὴ εἰς ἀσθενῆ καὶ μὴ ὑπνοῦντα ἢ ὡς λέγεται· "Τῶν ἁγίων ἕπτα παίδων".

Preghiera per un infermo e un insonne detta dei "Sette santi fanciulli".

CAPITOLO V
AGONIA E MORTE

[P1:1a]: preghiera per agonizzanti

preghiera costantinopolitana che figura due volte negli eucologi stampati: una da sola e altra all'interno di una ufficiatura per gli agonizzanti composta da 3 salmi (69, 142 e 50) e da un kanon poetico (attribuito a Teodoro Studita da ROM, a Andrea di Creta da GOA ZER PAP).

Preghiera per agonizzanti.
1 Sovrano Signore Dio onnipotente
2 Padre del nostro Signore e Dio e salvatore Gesù Cristo
3 che vuoi che tutti gli uomini si salvino
4 e giungano alla conoscenza della verità:
5 ti preghiamo e supplichiamo:
6 l'anima del tuo servo *il tale*
7 da ogni vincolo sciogli,
8 da ogni maledizione libera
9 perché tu sei colui che scioglie i vincolati,
10 che raddrizza gli abbattuti,
11 la speranza dei disperati:
12 tu che sei nel giudizio compassionevole
13 commanda Sovrano filantropo
14 che sia assolto in pace lo spirito del tuo servo
15 e messo a riposo nelle eterne mansioni con i tuoi santi.
16 Per la grazia del tuo Figlio unigenito
17 con il quale sei benedetto
18 con il santissimo e benigno e vivificante tuo Spirito
19 ora.

[P1:1b]: diversa redazione della stessa preghiera

testo arcaico probabilmente anche esso costantinopolitano ma conservato in periferia

Preghiera per l'anima in crisi (quando lotta)
1 Sovrano Signore Dio onnipotente
2 che vuoi che tutti gli uomini si salvino
3 e giungano alla coscenza della verità
4 che non desideri la morte del peccatore

CAPITOLO V
AGONIA E MORTE

[P1:1a]: preghiera per gli agonizzanti

BES:138 (ARR:b121) COI:110 (c94) EBE:197
(cf.GOA:585,587 ZER:335,389 ROM:366,374 PAP:250,289)

Εὐχὴ εἰς ψυχορ<ρ>αγοῦντας[258]·
1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ
2 ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
3 ὁ πάντας ἀνθρώπους θέλων σωθῆναι
4 καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν·
5 δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε·
6 τὴν ψυχὴν τοῦ δούλου σου ὁ δ<εῖνα>
7 παντὸς δεσμοῦ λῦσον,
8 πάσης κατάρας ἐλευθέρωσον
9 ὅτι σὺ εἶ ὁ λύων τοὺς πεπεδημένους,
10 ὁ ἀνορθῶν τοὺς κατερραγμένους,
11 ἡ ἐλπὶς τῶν ἀπελπισμένων·
12 κρίσει τῇ παρὰ σοῦ ἐλεήσας
13 κέλευσον Δέσποτα φιλάνθρωπε
14 ἀπολυθῆναι ἐν εἰρήνῃ τὸ πνεῦμα τοῦ δούλου σου
15 καὶ καταπαῦσαι εἰς τὰς αἰωνίους μονάς μετὰ τῶν ἁγίων σου.
16 Χάριτι τοῦ μονογενοῦς σοῦ Υἱοῦ
17 μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ
18 (COI ad σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι
19 νῦν).[259]

[P1:1b]: altra redazione della stessa preghiera

BAR:418 (OCP-82: "P1") POR:127 SIN:103 (cf.GOA:587 ZER:335 ROM:374 PAP:250)

Εὐχὴ εἰς ψυχὴν κρινομένην (ὅτε ψυχομαχεῖ ad POR)·
1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ὁ[260] παντοκράτωρ
2 ὁ "πάντας ἀνθρώπους"[261] θέλων σωθῆναι
3 καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν
4 ὁ μὴ βουλόμενος τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ

---

[258] sic COI EBE: ψυχοραγοῦντας BES. [259] sic COI. [260] ὁ Θεὸς ὁ om POR. [261] πάντα ἄνθρωπον BAR.

5 perché possa convertirsi e vivere:
6 per ciò ti preghiamo e ti invochiamo:
7 l'anima del tuo servo
8 da ogni vincolo sciogli
9 e libera da ogni maledizione
10 perché tu sei il Dio che scioglie i prigionieri,
11 che raddrizza gli abbattuti,
12 che è speranza dei disperati
13 essendo nel tuo giudizio compassionevole
14 comanda che in pace lo spirito del tuo servo sia messo a riposo
15 nelle tende eterne con i tuoi santi.
16 Per la grazia e le misericordie e la filantropia del tuo unigenito Figlio
17 con il quale sei benedetto
18 con il santissimo e benigno e vivificante tuo Spirito
19 ora e sempre e nei.

5 ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτόν·
6 διὸ[262] δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε·
7 τὴν ψυχὴν τοῦ δούλου σου[263]
8 παντὸς δεσμοῦ λῦσον
9 καὶ[264] πάσης κατάρας ἐλευθέρωσον
10 ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς[265] ὁ λύων τοὺς πεπεδημένους[266],
11 ὁ ἀνορθῶν τοὺς κατερραγμένους,
12 ἡ ἐλπὶς τῶν ἀπελπισμένων·
13 κρίσει τῇ παρὰ σοῦ ἐλεήσας
14 κέλευσον[267] ἐν εἰρήνῃ τὸ πνεῦμα[268] τοῦ δούλου σου[269] καταπαῦσαι
15 εἰς τὰς αἰωνίους σκηνὰς[270] μετὰ[271] τῶν ἁγίων σου[272].
16 Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ[273] τοῦ μονογενοῦς σοῦ Υἱοῦ[274]
17 (POR SIN add μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ
18 σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ, POR ad καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι
19 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς).

APPENDICE
(dagli eucologi stampati)

PREGHIERE DI REMISSIONE DEI PECCATI DOPO LA MORTE

NB: le preghiere classiche per i defunti saranno pubblicate in un prossimo lavoro

[P2:1]: preghiera di perdono dopo la morte

GOA:543 ZER:225 ROM:335

Εὐχὴ μετὰ θάνατον συγχωρητική·

1 Ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν
2 ὁ τὰς θείας ἐντολὰς τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις δούς ... ETC

[P2:2]: preghiera di remissione

GOA:544 (Bibliotheca Regia)

Ἀφέσιμον·

1 Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος ἡ τοῦ ἐλέους πηγὴ καὶ τῆς ἀγαθότητος ἄβυσσος.
2 ὁ μόνος ἔχων ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας... ETC

---

[262] διὸ om SIN: ὁ μὴ βουλόμενος ... ζῆν αὐτὸν διὸ om POR. [263] ὁ δ. ad POR: τοῦδε SIN. [264] καὶ om SIN: καὶ πάσης ... ἐλευθέρωσον om POR. [265] ὁ Θεὸς omm POR SIN. [266] πεπλημμελημένους SIN. [267] ἀπολυθῆναι ad POR. (cf. ZER). [268] τὴν ψυχὴν ZER. [269] τοῦδε ad SIN. [270] τοῦ δούλου ... σκηνάς: καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶμι γενόμενος. [271] πάντων ad POR. [272] σου om SIN. [273] Χάριτι ... φιλανθρωπίᾳ: Διὰ SIN. [274] Χάριτι ... Υἱοῦ: Διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[P3:1]: preghiere di perdono per un morto

preghiera che suppone una morte molto recente e forse ancora non del tutto avvenuta, si trova solo negli eucologi stampati ad eccezione di in solo manoscritto del sec. XVI

Preghiere di perdono di ogni maledizione ed esclusione di un defunto dette dal vescovo o se necessario dal padre spirituale in assenza del vescovo.

(Le preghiere sono dette prima da tutti i celebranti al momento della proskomidî, poi sono recitate ad alta voce dal vescovo, inginocchiato e piangente, prima di prendere in mano i santi doni che gli porgono i sacerdoti al momento del grande ingresso).

1 Signore nostro Dio
2 che con indicibile saggezza hai creato l'uomo
3 e dalla polvere lo hai formato di bell'aspetto
4 e lo hai innalzato come creatura preziosa e celeste
5 per la gloria e la prestanza della tua gloria e del tuo regno
6 fino a produrlo secondo la tua immagine e somiglianza,
7 ma egli trasgredendo il precetto dell'immagine
8 non lo ha osservato:
9 perciò, affinché il male non diventasse immortale
10 con benevolenza hai ordinato
11 che questa unione [ ] e miscela
12 e questo ineffabile legame
13 come Dio dei padri per tua divina volontà
14 si separasse e si dissolvesse
15 e che l'anima di qua se ne andasse di là
16 dove aveva preso l'essere, fino alla comune risurrezione
17 e il corpo <si dissolvesse> in ciò di cui era composto:
18 per questo ti preghiamo Dio senza inizio e senza morte
19 te ed il tuo Figlio unigenito
20 ed il santissimo e vivificante Spirito:
21 che tu non sia indifferente a ciò che la tua creatura si dissolva dai suoi composti
22 e che l'anima sia annoverata nel coro degli angeli.
23 Si Signore nostro Dio
24 vinca la tua pietà e la filantropia senza tracce
25 e nè la maledizione del sacerdote, del padre o della madre,
26 o se sotto un proprio anatema è caduto il tuo servo *un tale*

27 o se ha fatto del male ai sacri ministri

[P3:1]: preghiere di perdono per un morto

cf. GOA:545 ZER:226 ROM:336 (cf. Paris BN 67 (XVI) ALM 32:79)

Εὐχαὶ συγχωρητικαὶ εἰς πᾶσαν ἀρὰν καὶ ἀφορισμὸν εἰς τεθνεῶτα ἀναγινωσκόμεναι παρὰ ἀρχιερέως ἢ ὑπ' ἀνάγκης παρὰ πνευματικοῦ[275] πατρὸς εἰ οὐ πάρεστιν ἀρχιερεύς.

Ἰστέον δὲ ὅτι...

1 Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ τῇ ἀρρήτῳ (σου) σοφίᾳ δημιουργήσας τὸν ἄνθρωπον
3 καὶ ἐκ τοῦ χοὸς τοῦτον ἀναμορφώσας ὡς εἶδος καὶ κᾶλλος
4 καὶ ἐξαιρέσας ὡς τίμιον καὶ οὐράνιον κτῖσμα
5 εἰς δόξαν καὶ εὐπρέπειαν τῆς σῆς δόξης καὶ βασιλείας
6 διὰ τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν παραγαγεῖν,
7 τὴν ἐντολὴν παραβόντα τῆς εἰκόνος
8 καὶ οὐκ ἐφύλαξεν αὐτόν·
9 διὰ τοῦτο ἵνα μὴ τὸ κακὸν ἀθάνατον γένηται
10 φιλανθρώπως κελεύσας·
11 τὴν κρᾶσιν καὶ αὔξησιν καὶ μῖξιν ταύτην
12 καὶ τὸν ἄρρητον τοῦτον δεσμόν
13 ὡς Θεὸς τῶν πατέρων τῷ σῷ θείῳ βουλήματι
14 ἀποτέμνεσθαί τε καὶ διαλύεσθαι·
15 τὴν δὲ ψυχὴν ἐκεῖθεν χωρεῖν ἔνθα
16 καὶ τὸ εἶναι προσελάβετο, μεχρὶ καὶ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως
17 καὶ τὸ σῶμα < > ἐξ ὧν συνετέθη·
18 διὰ τοῦτο δεόμεθα σου τοῦ ἀνάρχου τοῦ ἀθανάτου Πατρὸς
19 καὶ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ
20 καὶ τοῦ παναγίου καὶ ζωοποιοῦ Πνεύματος·
21 ἵνα μὴ παρίδῃς τὸ σὸν πλάσμα διαλυθῆναι εἰς τὸ ἐξ ὧν συνετέθη ·
22 τὴν δὲ ψυχὴν καταταγῆναι ἐν τῷ χώρῳ τῶν ἀγγέλων·
23 Ναὶ Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
24 νικησάτω σου τὸ ἔλεος καὶ φιλανθρωπία ἡ ἀνείκαστος·
25 καὶ εἴτε ὑπὸ κατάραν ἱερέως ἢ πατρὸς ἢ μητρὸς
26 ἢ τῷ ἰδίῳ ἀναθέματι ὑπέπεσεν ὁ δοῦλος σου (ὁ δεῖνας)
27 ἢ τῶν ἱερωμένων τινα παρεπίκρανεν

---

[275] sic ZER ROM: GOA Πνεύματι Κυρίου.

28 e se un suo vincolo appare come non assolto
29 o se era caduto sotto grave censura episcopale
30 e si comportò con negligenza e pigrizia:
31 perdona l'anima del tuo servo peccatore
32 e mettilo nelle tende dei santi:
33 sì Signore nostro Dio,
34 assolvi il tuo servo defunto
35 da (ogni) peccato del corpo e dell'anima
36 e sia così perdonato.
37 Per le intercessioni della purissima e sempre vergine Maria
38 per la potenza della preziosa e vivificante croce
39 e di tutti i santi. Amen.

Capitolo VI
Divinazione

Preghiera per scoprire un intrigo
testo conservato in un solo eucologio periferico

Preghiera per una vicenda occulta: per farla manifesta.
1 Signore nostro Dio,
2 che hai manifestato a Giuseppe i sogni del Faraone
3 e hai fatto patenti le cose da Achar nascoste dall'anatema,
4 che sei stato guida per il legno buttato da Eliseo nell'acqua ferrosa
5 che hai manifestato a Daniele il sogno di Nabucodonossor e la sua interpretazione
6 che allo stesso Daniele hai fatto intendere la scritta sul muro riguardo a Baldassarre,
7 che hai fatto scoprire il consiglio di Anania e Saffira

28 καὶ δεσμὸν ἄλυτον παρ' αὐτοῦ ἐδέξατο
29 ἢ ὑπὸ ἀρχιερέως βαρυτάτῳ ἀφορισμῷ περιέπεσεν
30 καὶ ἀμέλειαν καὶ ῥαθυμίαν χρησάμενος·
31 συγχώρησον τοῦ ἁμαρτωλοῦ δούλου σου τὴν ψυχὴν
32 καὶ ἐν σκηναῖς ἁγίων κατάταξον·
33 ναὶ Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν
34 λῦσον τὸν κοιμηθέντα δοῦλόν σου
35 τοῦ ψυχικοῦ καὶ σωματικοῦ ἁμαρτήματος
36 καὶ ἔσται συγχωρημένος.
37 Πρεσβείαις τῆς παναχράντου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας
38 δυνάμει τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ
39 καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Ἀμήν.

[P3:2]: altra preghiera simile

GOA:546 ZER:227 ROM:337

Εὐχὴ ἑτέρα·

1 Δέσποτα πολυέλεε Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν
2 ὁ τῷ κορυφαίῳ τῶν σῶν μαθητῶν καὶ ἀποστόλων Πέτρῳ
3 τὴν σὴν οἰκοδομήσας ἐκκλησίαν
4 καὶ τὰς κλεῖς αὐτῷ δοὺς τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας...[276] ETC.

NB: cf.in GOA:546 altri testi simili

Preghiera per scoprire un intrigo

SIN:77 (DMI:52)

Εὐχὴ ἐπὶ κρυπτοῦ πράγματος ἤδη εἰς τ<ὸ> φανερωθ<ῆναι>.

1 Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ φανερώσας τῷ Ἰωσὴφ τὰ ἐνύπνια Φαραῶ
3 καὶ δημοσιεύσας τὰ δι' Ἀχὰρ κλαπέντα ἐκ τοῦ ἀναθήματος,
4 ὁ διὰ τοῦ ξύλου τοῦ ῥιφθέντος ἀπὸ Ἐλισσαίου ἐν τῷ ὕδατι τῷ σιδήρῳ ἀναγαγών,
5 ὁ ἀποκαλύψας Δανιὴλ τὸ ἐνύπνιον Ναβουχοδονόσορ καὶ τὴν σύγκρισιν αὐτοῦ,
6 ὁ τῷ αὐτῷ Δανιὴλ γνωρίσας τὴν ἐν τῷ τεύχει γραφὴν τὴν ἐπὶ τοῦ Βαλτάσαρ,
7 ὁ δημωσιεύσας τὴν βουλὴν Ἀνανίου καὶ Σαπφείρης

---

[276] ZER sopprime i numeri 2 e 3 e modifica conseguentemente il 4.

8 sul furto combinato da loro circa il prezzo del campo di questa coppia
9 per mezzo di Pietro corifeo degli apostoli:
10 tu stesso anche ora manifesta la cosa ricercata dal tuo servo *il tale*
11 a gloria del tuo santo nome
12 e perché siano confusi quelli che agiscono di nascosto dai tuoi servi
13 seppure restino impuniti quelli che vanamente brigano
14 e congiurano contro di lui.
15 A te conviene ogni gloria e onore.

8 τῆς τούτου γαμετῆς ἐπὶ τῇ κλοπῇ τοῦ τιμήματος τοῦ πραθέντος
παρ' αὐτοῖς χωρίου
9 διὰ Πέτρου τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων·
10 αὐτὸς φανέρωσον καὶ τὸ νῦν ἐπιζητούμενον πρᾶγμα τοῦ δούλου σου τοῦδε
11 εἰς δόξαν τοῦ ἁγίου σου ὀνόματος
12 καὶ τοῦ καταισχυνθῆναι τοὺς πράσσοντας παρὰ τοὺς δούλους σου
13 εἰ καὶ ἀθῳωθῆναι τοὺς μάτην συκοφαντομένους
14 καὶ ὑπονοουμένους κατ' αὐτοῦ.
15 Σοὶ γὰρ πρέπει πᾶσα δόξα τιμή.

EPILOGO

Avevamo destinato questo articolo alla "terapia della psiche", a quella zona d'ombra esistente fra le due polarità ben marcate del σῶμα e del πνεῦμα, per restare nella terminologia greca; nella mentalità semitica la psiche avrebbe certamente appartenuto al campo della "carne", o aquello più complesso della "carne e sangue", ben distinti dallo "spirito" (cf.Atti 2:16-17 con la citazione di Gioele 3:1-5). Ma noi ribadiamo che le nostre distinzioni erano puramente formali, giacchè ogni azione umana è dovuta all'uomo intero, ben sapendo che i disturbi del corpo possono dipendere da quelli dell'anima e addirittura da quelli dello spirito, e viceversa.

Esistono degli studi sull'antropologia biblica (e pensiamo al lavoro del vescovo J. A. T. Robinson, *The Body*, in italiano: *Il corpo. Studio sulla teologia di S. Paolo*, Gribaudi 1967) e sull'antropologia dei Padri; forse sarebbe ora di pensare ad una antropologia liturgica sistematica, che tenesse conto dello sviluppo del pensiero teologico dell'epoca post-patristica in cui la più parte delle preghiere dell'Eucologio sono state redatte.

Si tratta comunque in questo nostro studio, come nei precedenti, di "sacramenti", e cioè di azioni di Gesù Cristo perpetuate nella sua Chiesa; e si sa che i miracoli di Gesù, almeno come ci sono raccontati nel Vangelo, sono tutt'altro che uno specchio di distinzioni di scuola: un malato da cui viene scacciato uno spirito immondo (un essere parassitario) presenta allo stesso tempo tutti i sintomi dell'anomalia psichica o comunque della malattia nervosa; ad un altro viene restituita la salute fisica previa la remissione dei peccati, e si fa capire che sono cose che vanno insieme. Nel caso dei ciechi, con ricupero progressivo della vista o dietro abluzio-

ne in una certa fontana, non si sa bene se si tratti di una guarigione naturale o di un miracolo, o di tutti e due... E gli esempi abbondano.

Contentiamoci di sapere, e forse è importante ricordarlo, che nessuna azione sacramentale è puramente «ex opere operato» e che nessun ministro dei sacramenti agisce puramente «ex opere operantis»: ci vuole la cooperazione del divino e dell'umano. E non soltanto da parte del ministro, ma dallo stesso fedele che riceve il sacramento, che deve sentirsi in esso coinvolto corpo e anima.

I sacramenti, ma anche i cosiddetti sacramentali, sono delle vere azioni carismatiche, e spesso, come nel caso dei sacramenti "terapeutici", taumaturgiche, affidate dal Signore ai suoi, nei quali Egli suppone una fede capace di trasferire alberi e montagne. Dopotutto non dovrebbe essere più difficile cambiare l'acqua in vino che trasformare il cuore umano. Sicuramente la missione di rimettere i peccati, per esempio, che si riceve nell'ordinazione è tanto carisma quanto potere, e forse più carisma che potere. E lo stesso si potrebbe dire del sacramento dei malati, a meno che non ci rassegniamo a riservare questo "ministero"ai soli taumaturgi carismatici.

Le ultime parole del vangelo di Marco ci danno forse una chiave di lettura per capire l'incredibile stagnazione in cui si è venuta a trovare in certe epoche e regioni la difusione del messaggio di Gesù, che era costituito, Dio solo sa in che proporzioni, di parole e di opere; e noi abbiamo maggiorato le prime a scapito delle seconde.

> E questi saranno i segni che accompagneranno quelli che credono: nel mio nome scacceranno i demoni, parleranno lingue nuove, prenderanno in mano i serpenti, e se berranno qualche veleno, non recherà loro danno; imporranno le mani ai malati e questi guariranno ...
> Allora essi partirono e predicarono dappertutto, mentre il Signore operava insieme con loro e confermava la parola con i prodigi che l'accompagnavano" (Mc 16:17-20).

Pontificio Istituto Orientale Miguel Arranz, S.J.

Maria Adelaide Lala Comneno

Cristianesimo nestoriano in Asia Centrale nel primo millennio: testimonianze archeologiche*

INTRODUZIONE

L'ambito geografico dell'Asia Centrale va chiarito prima di ogni altra cosa. Si tratta della parte centrale del continente (Fig. 1), di cui, però, estensione e confini non risultano nettamente definibili. A Nord l'Asia Centrale si considera limitata dalla Siberia e dalla Mongolia, ad Est dalla Cina propriamente detta, a SE dal Tibet, mentre a SO, verso l'Iran, non esiste confine né definibile né stabile; ancora più imprecisabile risulta il limite occidentale: il Mar Caspio ne costituisce l'unico tratto incontrovertibile, per il resto le pianure asiatiche proseguono senza soluzione di continuità in quelle dell'Europa Orientale[1] (Fig. 2). La steppa e il deserto costituiscono gran parte del territorio centro-asiatico e ne definiscono, più che la fisionomia, l'essenza stessa. La compresenza di popolazioni nomadi e sedentarie determina un ulteriore elemento di difficoltà nello stabilire i confini e gli ambiti. In termini di Stati odierni il cuore dell'Asia risulta diviso tra le cinque repubbliche dell'ex-Unione Sovietica (da Ovest: Turkmenistan, Uzbekistan, Tagikistan, Kirghizistan e lo sconfinato Kazakhstan) e la provincia autonoma del Xinjiang della Repubblica Popolare Cinese; alcune zone geograficamente periferiche, ma non certo marginali dal punto di vista storico, appartengono all'Iran (il Khorasan), all'Afghanistan e al Pakistan (il Gandhara), mentre la stessa Mongolia viene intesa da taluni come parte integrante dell'Asia Centrale.

Questa vasta regione — vero crocevia di due continenti, asse portante dei commerci tra Est ed Ovest fin dall'antichità, crogiuolo come pochi

---

* Desidero ringraziare vivamente il prof. Eugenio Russo per la sollecita attenzione e l'incoraggiamento durante le mie ricerche e la stesura di questo articolo. Ringrazio anche l'arch. Alberto Braghin che ha con competenza ed interesse rielaborato in modo unitario tutte le piante e le planimetrie dei siti.

[1] Per una definizione geografica dell'Asia Centrale si rimanda a Sinor (1990), pp. 1-40.

altri di numerosissime razze diverse che si sono sovrapposte e mescolate nel corso di oltre due millenni, terreno fertilissimo per ogni tipo di credenza religiosa, dove, caso unico, si sono sviluppate tutte le religioni missionarie per eccellenza, il Buddhismo, il Cristianesimo, il Manicheismo e l'Islam — ha elaborato e diffuso una sua cultura le cui tracce sono riscontrabili ben oltre quei confini che si è cercato, assai sommariamente, di determinare.

In questo contesto, però, la ricerca e lo studio delle testimonianze archeologiche del Nestorianesimo nel primo millennio riescono particolarmente difficili per una serie di motivi di vario genere.

Un primo ostacolo alla ricerca archeologica in tutta l'Asia Centrale è costituito dalle condizioni climatiche estreme. Gli agenti atmosferici si sono accaniti sulle testimonianze archeologiche ed architettoniche, tanto più che l'unico materiale da costruzione era (ed è ancor oggi in gran parte) il mattone crudo, destinato a diventare nel giro di pochissimo tempo polvere. Pitture murali all'interno di strutture rupestri, tessuti e rotoli di manoscritti sono invece sopravvissuti numerosi.

Per di più le testimonianze artistiche ed architettoniche nestoriane, e più genericamente pre-islamiche, dell'Asia Centrale costituiscono un patrimonio senza eredi. Non ne sono, infatti, eredi gli Uiguri del Xinjiang, ormai da secoli completamente islamizzati e definitivamente staccati da quelle remote e temporanee radici; meno ancora ne sono eredi i Cinesi, che tendono a riportare tutto alla loro cultura, attribuendo ad una straordinariamente longeva dinastia Tang (quando non sia Han) ogni sorta di reperti, anche i più chiaramente centro-asiatici.[2] Non ne sono eredi le variatissime popolazioni in prevalenza di lingua turca che abitano il Turkestan occidentale, islamizzate da oltre un millennio.

Questo patrimonio senza eredi ha subito e continua a subire, anche per questo, danni e violenze di ogni genere. Quella che è stata definita dagli Occidentali mancanza del senso della storia nelle popolazioni orientali in genere, buddhiste, musulmane in particolare, ha creato una *forma mentis* secondo la quale un monumento non vale in quanto antico, ma vale perché sacro (sacro per la religione degli abitanti di quel perio-

[2] Una palese dimostrazione del disinteresse delle gerarchie cinesi verso le tracce del Cristianesimo nel Xinjiang la si trova già nel Museo della Regione Autonoma Uigura a Urumqi, capoluogo della regione stessa: nella vetrina in cui sono esposte due grandi pietre incise con croce nestoriana e tracce di iscrizioni la breve didascalia in cinese non ne fa motto, limitandosi ad illustrare gli altri oggetti.

do), vale se è utilizzabile in qualche modo. Ciò ha portato all'abbandono, e quindi all'immediato, spesso irreversibile degrado, di moltissime strutture religiose considerate inservibili. A ciò si aggiunge una diffusa tendenza al vandalismo, già notata dalle prime spedizioni scientifiche di Grünwedel e di von Le Coq.

La costante, sostanziale divisione dell'Asia Centrale in due paesi storicamente ostili tra di loro, Russia e Cina, ha determinato, e in parte determina tuttora, un'ulteriore, notevole difficoltà per gli studi che interessino l'intera zona. Quasi tutti i testi, anche generali, che affrontano l'argomento Asia Centrale si limitano in realtà a parlare o della parte exsovietica o di quella cinese, per ovvii motivi di accessibilità delle fonti e dei materiali. Questa contrapposizione politica sostanziale e la conseguente difficile accessibilità del territorio ha fatto sì che la ricerca scientifica sul campo in Asia Centrale (soprattutto per quanto riguarda il Turkestan Orientale) sia rimasta lungamente appannaggio di non specialisti, che spesso utilizzavano la spedizione archeologica come copertura relativamente credibile per altre imprese.[3] Per di più nessuna di queste spedizioni ha avuto come scopo, neanche secondario, la ricerca specifica di tracce del Cristianesimo in quella zona.

Il Nestorianesimo in Asia Centrale ha trovato e trova scarsa eco in Europa. Gli studi specifici sull'argomento sono veramente pochi; il più delle volte si trovano accenni al Cristianesimo in opere che trattano del prevalente Buddhismo.[4] Chi si è occupato dell'argomento ha incentrato le sue ricerche su epoche posteriori, dal periodo mongolo in poi, oppure su temi puramente filologici, data la relativa abbondanza di manoscritti trovati nel Turkestan Orientale principalmente da Stein e da Pelliot.[5]

---

[3] P. Hopkirk, *Foreign Devils on the Silk Road: the Search of the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia*, London 1980; Id., *The Great Game: on Secret Service in High Asia*, London 1990; J. A. Dabbs, *History of the Discovery and Exploration of Chinese Turkestan*, The Hague 1963.

[4] Tra i pochi che abbiano trattato del Cristianesimo in quella zona, da un punto di vista storico, G. Messina (1947), che traccia un succinto quadro delle "Vestigia odierne dell'antico cristianesimo", citando però soltanto cimiteri, peraltro medievali (XII-XIV secolo), e testi letterarii, e che riproduce sì il dipinto di Qocho, ma senza commenti (capitolo 'Apostolato in Asia', pp. 88-93, tav. 11).

[5] Proprio quest'ultimo si era riproposto di scrivere la sua opera principale sulla storia del Nestorianesimo in Asia Centrale e in Cina, lavoro interrotto dalla morte prematura, come ricorda Hambis nella sua lezione inaugurale della Cattedra di Storia e Civiltà dell'Asia centrale presso il Collège de France, il 7 dicembre 1965.

Comunque anche in questo campo lo studio dei testi cristiani risulta marginale rispetto a quello dei testi buddhisti, non foss'altro per la ridottissima percentuale.[6]

Bisogna far presente, infine, l'estrema frammentarietà della documentazione, dispersa in molti paesi, in molte lingue, non sempre veicolari, in pubblicazioni spesso a scarsissima diffusione e comunque note solo alla cerchia degli orientalisti. La dispersione del materiale documentario è dovuta, oltre che alla divisione della regione in più Stati, alla varietà delle spedizioni scientifiche i cui componenti, riportato in patria gran parte del materiale, lo hanno pubblicato poi nelle varie lingue d'origine, conservandolo nei loro musei e nelle loro biblioteche. Tale dispersione, data la mancanza di strutture adeguate e centri di studio omnicomprensivi sulla materia, costituisce un ostacolo quasi insormontabile per chi voglia avere una visione sinottica, non foss'altro, dello stato degli studi.

Una serie di viaggi di studio e di sopralluoghi compiuti nel 1991, nel 1992 e nell'anno successivo, in alcune delle zone interessate ai reperti cristiani centro-asiatici, sia nella zona già sovietica sia in quella cinese, mi hanno sollecitata a raccogliere la sparsa documentazione sull'argomento.

BREVI CENNI STORICI

Tracciare, o meglio, cercare di tracciare una storia sistematica e documentata del Nestorianesimo in Asia Centrale, è impresa ancora da compiere. Alla relativa abbondanza di dati storici, di accenni in numerosi testi, di riferimenti nelle più diverse fonti, corrisponde una scarsità di riscontri archeologici, cui forse potranno porre rimedio futuri scavi sistematici. La vastità del territorio, lontano da qualsiasi notevole centro di potere politico e religioso, il sovrapporsi di etnie spesso nomadi che hanno lasciato in molti casi solo testimonianze indirette delle loro vicende, l'alterno e comunque sempre parziale prevalere dei grandi imperi,

---

[6] I testi ritrovati nell'oasi di Turfan (Xinjiang) sono ancora in fase di edizione critica, a cura degli studiosi dell'Accademia delle Scienze di Berlino; N. Sims-William si occupa dei manoscritti cristiani in sogdiano. Altri testi cristiani, in cinese, sono stati trovati a Dunhuang, nel Gansu, in zona ormai completamente cinese, all'estremità orientale della Via della Seta, dove Stein avrebbe trovato alcune tracce di Cristianesimo nestoriano: vedi Hambis (1963), col. 906.

l'incessante variare dei confini, il pressoché continuo stato di belligeranza, la scarsità di documentazione locale attendibile, rendono la storia di questa zona particolarmente difficile da districare e comunque assai complessa.

La storia di questa regione e le sue testimonianze materiali, dall'Iran fino alla Cina, permettono però di spiegare e di interpretare fatti altrimenti poco chiari o apparentemente mancanti di una logica interna. Le stesse operazioni militari, le alterne alleanze, le guerre tra impero romano (poi bizantino) e impero sasanide, tra Sasanidi e Turchi, Bizantini e Turchi appaiono nella loro stringente necessità solo in una visione allargata della storia di tutte le popolazioni che hanno determinato la mutevole e variegatissima conformazione etnica dell'Asia Centrale. Anche la politica religiosa dei tre grandi imperi, romano, sasanide e cinese, — aspetto apparentemente staccato, ma in realtà intrinsecamente connesso con una visione globale della storia e delle sue motivazioni, — appare assai più chiara se messa in relazione con i movimenti di popolazioni centro-asiatiche, che a loro volta hanno determinato improvvise campagne militari o ingenti spostamenti di truppe da un fronte all'altro. Questi spostamenti hanno portato a sconfitte, accordi affrettati e relativi cambiamenti nella politica religiosa in numerossimi casi. Dall'atteggiamento del potere nei confronti di una religione, il Nestorianesimo in questo caso, dipendeva lo sviluppo locale delle comunità o la loro diaspora forzata e spesso precipitosa. Il non sempre apparente, ma comunque sostanziale, legame politica-religione determina favori altrimenti inspiegabili, quale il sostegno dato dai Sasanidi ai Nestoriani in lampante funzione anti-bizantina. Persino le vicende personali dei sovrani possono entrare in questo giuoco, come è il caso del sasanide Kavadh (498) aiutato quando era in disgrazia dai Turchi Eftaliti, in gran parte cristiani.

Altro elemento da tenere presente è la storia economica, che, soprattutto in Asia Centrale, risulta strettamente connessa con i grandi spostamenti dovuti al commercio transcontinentale, che legava la zona al mondo occidentale già da epoca romana.[7] Il commercio ha determinato la struttura economica e sociale, nonché la vita stessa di gran parte delle città centro-asiatiche; la ricca classe mercantile assurge così ad un ruolo

---

[7] Lin Meicun, "Roman Merchants in China in 100 A.D.", in *Social Sciences in China*, XIII, 3 (september 1992), pp. 13-25. Abridged and translated from *Zhongguo shehui kexue*, 1991, no. 4.

di potere, in gran parte occulto, perché non documentato dalle fonti storiche deputate, asservite, o comunque adeguate ai *desiderata* dei monarchi locali. L'importanza di questa classe si riflette nelle scelte religiose. Particolarmente interessante il caso dei Sogdiani, *élite* di commercianti dalle straordinarie capacità, iranici di razza, che hanno determinato scelte linguistiche (il sogdiano era di fatto la *lingua franca* di tutta l'Asia Centrale) e religiose in un'area vastissima. I Sogdiani, dopo essere stati per secoli i grandi diffusori del Buddhismo in Asia Centrale, erano passati numerosi al Manicheismo, di cui divennero missionari, e, seppur in misura minore, al Nestorianesimo.[8]

La posizione stessa dell'Asia Centrale, passaggio obbligato per ogni spostamento singolo o di massa, ha permesso una straordinaria documentazione plurima. Da citare soprattutto per quel che ci riguarda le cronache dei pellegrini cinesi di fede buddhista diretti nel Nord dell'India, verso i luoghi sacri al fondatore della loro religione. Xuanzang, ad esempio, di cui resta un dettagliato diario di viaggio scritto e pubblicato su richiesta dell'imperatore Taizong, passa in Asia Centrale intorno al 630. Partito dal Gansu nel 629, segue all'andata (629-630) l'itinerario del Nord (Turfan, Karashar, Kucha, Aksu, Tokmak, Talas, Taškent, Samarcanda) e ritorna nel 644 per l'itinerario del Sud (il Pamir, Kashgar, Yarkand, Khotan, lo Shan shan e Dunhuang).[9] Il devoto pellegrino deplora lo stato di abbandono dei conventi buddhisti ormai deserti, in particolare a Samarcanda, e cita come fiorenti le istituzioni degli Zoroastriani e dei Manichei.

Le vicende, relativamente ben documentate, del Cristianesimo nell'Impero sasanide[10] risultano imprescindibili per una comprensione dello sviluppo e della diffusione di questa religione in Asia Centrale. Va subito rammentato che Merv era sede episcopale dal 424, come del resto la meno importante Herat, sia pure più tardi. Merv, uno dei centri della

---

[8] Croci nestoriane con iscrizioni in sogdiano che fanno riferimento proprio ad un mercante, risalenti all'841, si trovano a Tankse in Ladakh: F. W. K. Müller, "Eine sogdische Inschrift in Ladakh", in *Sitzungberichte der Preussischen Akademie der Wisssenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 1925, pp. 371-373; E. Benveniste, "Notes sogdiennes, II, L'inscription sogdienne de Ladakh", in *Bulletin of the School of Oriental Studies*, IX, 3 (1938), pp. 502-505.

[9] E. Chavannes, *Documents sur les Tou-kieu (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg 1903, p. 196. Vedi anche S. Beal, *The Life of Hiuen-Tsiang*, Delhi 1973.

[10] Vedi Labourt (1904) e Widengren (1984).

propagazione del Cristianesimo, manterrà il suo ruolo di centro culturale fino all'arrivo dei Mongoli.[11]

Anche regioni più lontane, e non completamente nestoriane, ebbero un ruolo nella evangelizzazione dell'Asia Centrale. Nel terzo decennio del VI secolo, infatti, un vescovo nestoriano dell'Arran (l'armena Ałuank', ora nell'Azerbaigian ex-sovietico) organizzò insieme ad alcuni compagni una spedizione con intenti missionarii presso delle tribù turche d'Asia Centrale.[12]

Alla non ancora chiarita diffusione del Cristianesimo presso gli Eftaliti sembrano accennare anche gli annali dinastici cinesi del *Liang shu*, e i resoconti di due pellegrini buddhisti cinesi, Song Yun e Huisheng, che si trovavano in quella zona nel 520.[13]

---

[11] A. Yu. Yakubovskii- C. E. Bosworth, s.v. "Marw al-Shahidjan", in *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, VI, Leiden-Paris (1991), pp. 603-606, a p. 605 riportano, citando al-Tabari, la notizia della sepoltura di Yazdigird III a Pa-yi Baban, e dell'esistenza di un monastero cristiano (di Masarjan) a Nord di Sultan Kala.

[12] Lo stesso episodio è riportato anche da Tisserant (1931), col. 207. Vedi anche E. A. Thompson, "Christian Missionaries among the Huns", in *Hermathena*, LVII (1946), pp. 73-79; K. Czegledy, "Pseudo-Zacharias Rhetor on the Nomads", in L. Ligeti (a cura di), *Studia Turcica*, Budapest 1971, pp. 133-148. A proposito di questa notizia bisogna fare qualche precisazione: la fonte, l'Appendice alla Cronaca siriaca dello Pseudo-Zaccaria Retore, risalente al 555, parla di questa spedizione, destinata più che a scopi missionarii a sostegno degli schiavi cristiani, e formata dal vescovo armeno Qardušat e da sei altri religiosi, presso gli Unni, dove il gruppo restò sette anni, battezzando molte persone e traducendo parte delle Scritture. Il problema sorge quando si cerca di identificare la zona in cui questi non meglio definiti Unni erano stanziati a quell'epoca. Il termine Unni viene usato dalle fonti più diverse in una accezione imprecisabile. La coincidenza dei Hsiung-nu degli storici cinesi, ipotizzata per la prima volta dall'orientalista francese Deguignes ormai da due secoli, complica ulteriormente il problema. Secondo alcuni si tratterebbe in questo caso degli Unni-Sabiri (che hanno dato il nome alla Siberia), stabilitisi a Nord del Caucaso verso il 461-465. Ma anche se autori tra i più attendibili, quali il Tisserant, parlano, sia pure in forma dubitativa, di Cisoxiana, non si può escludere che la missione abbia, nel corso dei sette anni, visitato anche zone più orientali, abitate da popolazioni affini agli Unni.

[13] Dinastia Liang 502-557. Sinor (1990), p. 300; E. Chavannes, "Voyage de Song Yun dans l'Udyana et le Gandhara", in *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*, III (1903), pp. 379-441. Vedi anche P. Cannata, *Profilo storico del I° impero turco (metà VI-metà VII secolo)*, Roma 1981, p. 24. Altre notizie sono riportate nella *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert)*, traduzione di A. Scher, in PO, IV (1908), V (1910), VII (1914), XIII (1919): cronaca considerata assai attendibile, scritta in arabo nell'XI secolo, la quale narra, riprendendo fonti più antiche, la storia della Chiesa orientale dal 250 al 422 e dal 484 al 650.

Il Nestorianesimo conobbe una grande diffusione con Timoteo I (778-823), che, investito dal Califfo abbaside al-Mahdi della giurisdizione su tutti i Cristiani nel mondo musulmano, si impegnò in un ambizioso progetto di proselitismo nelle steppe turche, in Mongolia, e in Tibet.[14] Le fonti riportano anche che gli venne richiesto "da un re turco" poco dopo il 780 un arcivescovo, poi mandato; la sede dell'arcivescovado era sulle rive del Syr Darya, molto a Ovest di Karabalgasun.[15] Nello stesso periodo l'*élite* della importante città di Kashgar, nel Turkestan orientale al terminale ovest della Via della Seta, diventa cristiana e il primo principe viene battezzato con il nome di Sherkianos;[16] mentre monaci nestoriani operavano con successo nella Cina dei Tang.[17]

Passando a trattare di un altro popolo di razza turca, gli Uiguri, il cui regno (744-840) ebbe per quasi tutta la sua non lunga durata, dal 763 alla fine, come religione di stato il Manicheismo, bisogna far cenno anche di una consistente minoranza nestoriana. Il successore di Mou-yü kaghan, che aveva imposto il Manicheismo da lui adottato durante un suo soggiorno in Cina, Tun bagha (morto nel 789), sposato con una figlia dell'imperatore cinese, sembra fosse favorevole al Cristianesimo, così come lo era un'intera fazione nell'ambito della corte stessa.[18] Tra gli Uiguri, dopo la caduta del regno, il Nestorianesimo si diffuse ulteriormente.

La conquista araba, cui corrispose una precoce, ma parziale e inizialmente assai poco profonda islamizzazione, ci permette di conoscere la situazione delle regioni man mano occupate e la stessa relativamente

[14] L'Asia Centrale fungeva allora da base per l'ulteriore espansione verso Oriente: J. Labourt, *De Timotheo I, Nestorianorum patriarcha et Christianorum orientalium condicione sub Chaliphis abbasidid (728-823)*, Paris 1904, p. 45.

[15] Dauvillier (1948), p. 285.

[16] Dal greco Sergianos: Tisserant (1931), p. 208; vedi anche E. Blochet, "La conquête des États nestoriens de l'Asie centrale par les Shiites. Les influences chrétienne et bouddhique dans le dogme islamique", in *Revue de l'Orient chrétien*, XXV (1925-26), [pp. 3-131], p. 24. Ancora nel 1155 Aksu, città del percorso settentrionale della Via della Seta (odierno Xinjiang, R.P. Cinese), era governata da un principe cristiano (*ibid.*, p. 25).

[17] La ben nota stele di Xi'anfu (nota anche come Si ngan fu) del 781, con testo in cinese di 1900 caratteri, con 50 parole in siriaco e con un elenco di 70 nomi siriaci in trascrizione cinese, narra anche dell'introduzione del Nestorianesimo in quella città (l'odierna Xi'an) nel 635, e della sua diffusione ad opera di missionarii provenienti dalla Bactriana. Vedi Chavannes (1897), p. 53; Pelliot (1984).

[18] Sinor (1990), p. 333.

tarda, vera islamizzazione (fine X secolo nella Transoxiana), riportata persino da autori musulmani, testimonia del perdurare dei culti precedenti, Zoroastrismo e Cristianesimo prevalentemente.[19]

Quando, nella primavera dell'893, Isma'il bin Ahmad il Samanide conquista la città di Talas, capitale dei Turchi Qarluq, oltre il Syr Darya, vi trova ancora "una grande chiesa che trasforma in moschea".[20]

Anche a Bukhara le tracce del Cristianesimo sopravvissero per un certo periodo. Narshaki, lo storico della dinastia samanide (819-1005), l'ultima di ceppo iranico che abbia dominato in Asia Centrale, divenuta poi definitivo appannaggio di stirpi turche, così descrive una zona della capitale: "entrando in città attraverso la Porta del Mercato, la Via degli Ubriaconi (Ru-i Rindan) era a destra ... dietro c'era la chiesa cristiana, che fu poi trasformata in moschea della tribù dei Banu Hanzala".[21] Si può supporre che il nome dato alla strada derivasse dalla vicinanza della chiesa: infatti i Cristiani, non costretti da precetti religiosi ad essere astemi, venivano probabilmente tacciati di ubriaconi.

A proposito di un accenno così preciso alla ubicazione, all'interno delle mura, di una chiesa, va ricordata la particolarissima suddivisione tripartita di ascendenza iranica delle città centro-asiatiche, soprattutto quelle del Turkestan Occidentale. Tre distinti quartieri accoglievano la popolazione rigidamente divisa per categorie sociali: l'*ark*, sorta di cittadella, generalmente eccentrica, situata su una sommità naturale e difesa da mura, era la sede del potere; lo *shahristan*, il quartiere dei nobili si stendeva ai piedi della cittadella all'interno di una cinta; il *rabad*, privo di mura, si allargava in forma di sobborgo verdeggiante, con le sue botteghe, le sue officine di artigiani, le sue case di ridotte dimensioni. Tale tripartizione si conserva lungamente anche dopo l'avvento dell'Islam e continua a caratterizzare l'urbanistica della regione. Le chiese cristiane erano situate nel *rabad* o addirittura fuori città, come testimoniano le tracce archeologiche e le fonti.

---

[19] Barthold (1977), p. 94, 224, 255.

[20] Barthold (1977), p. 224, "... converted the chief church of the town into a mosque", ripreso dal suo articolo "Отчет о поездке в Средниую Азию" (Rapporto su di un viaggio in Asia Centrale), in *Записки Императорской Академий Наук по Историй-филологий*, I, 4, p. 15, che riporta notizie prese dallo storico persiano Naršaki e dall'arabo al-Tabari. Da notare che a Talas, nota anche come Taraz, restano delle tracce di una chiesa, di cui si parlerà più oltre.

[21] Barthold (1977), p. 106.

Non si può tacere, anche se siamo all'inizio dell'XI secolo, un importante avvenimento del 1007, la conversione in massa dei Keraiti, una tribù della Mongolia Occidentale, stanziata a SE del lago Baikal, destinata non solo a restare cristiana per secoli, ma anche ad introdurre il Nestorianesimo presso l'*élite* mongola, costituendo quindi una sorta di ponte vivente tra i due periodi di massima espansione di questa religione nell'Oriente Medio ed Estremo.[22]

TESTIMONIANZE ARCHEOLOGICHE

Le non numerose testimonianze archeologiche, varie però nelle loro tipologie che includono edifici sacri, tombe, dipinti murali, oggetti diversi, ed iscrizioni, possono essere catalogate per sito, iniziando dai più occidentali, ossia dalle zone oggetto di una evangelizzazione veramente precoce, destinata ad estendersi, nel volgere di pochi secoli, fin oltre i confini dell'impero cinese. Tale catalogazione permette da un lato di mantenere la suddivisione corrispondente, *grosso modo*, alle regioni storiche — Khorezm (l'antica Corasmia), Sogdiana (o anche Transoxiana), Semireč'e (Terra dei sette fiumi), e Turkestan Orientale — dall'altro viene a coincidere, approssimativamente, con i confini degli odierni stati della zona — rispettivamente, Turkmenistan (Khorezm), Uzbekistan e Tagikistan (Sogdiana), Kirghisistan e Kazakhstan (Semireč'e) tutte repubbliche dell'ex-URSS, Repubblica Popolare Cinese, Regione Autonoma Uigura del Xinjiang (Turkestan orientale) (Figg. 1, 2).

Khorezm

Merv, Xaroba košuk

La città di Merv, centro principale del Khorasan, fu cittadella fortificata già nel I millennio a.C. (Erk Kala), cui si aggiunsero a Sud, tra il III e il IX secolo, Gjaur kala, estensione di tipo urbano, anch'essa fortificata, e ad Ovest Sultan Kala (secoli IX-X, XI-XII) e Šaxrijar Ark (XI secolo), oltre ad altri agglomerati minori, il tutto all'interno di un'ampia cinta muraria. Nota con il nome di Antiochia Margiana, conquistata dagli Arabi nel 651, diventò poi la seconda città per grandezza di tutto il Calif-

---

[22] Abdishu, Metropolita di Merv, scrive al Patriarca nestoriano, dicendo che c'erano state conversioni in massa tra i Keraiti: Tisserant (1931), col. 209. Bartol'd (1964), p. 265, nota 2, fa riferimento allo storico Rashid al-Din.

fato, dopo Baghdad. L'estensione delle rovine nelle varie zone della sua complessa struttura urbana è ancor oggi impressionante, mentre colpisce la scarsità di resti archeologici ed architettonici chiaramente leggibili[23] (Fig. 3).

L'edificio, chiamato dagli archeologi sovietici, cui si deve lo scavo e la pubblicazione,[24] Xaroba košuk, si trova a 15 chilometri a Nord di Merv, lungo la strada antica, accanto ad una collina fortificata detta Due čakyn, dove restano tracce di un insediamento del VI-VII secolo. Si tratta di una costruzione attribuita al V-VI secolo, identificata come una chiesa, utilizzata sino all'XI-XII (Figg. 4, 5, 6, 7). L'edificio, orientato a SE, a navata unica, costruito in mattoni crudi, dalla pianta fortemente rettangolare, lungo 51 metri circa e largo 13, aveva copertura ad archi a tutto sesto (non conservati). La navata era divisa in sei campate di diversa lunghezza, con abside a SE preceduta da un ambiente un tempo probabilmente cupolato; due ambienti rettangolari erano ricavati nello spessore dei muri ai lati dell'abside. Una sorta di fodera in muratura è stata addossata in seguito, in epoca imprecisabile, all'esterno dei muri perimetrali.[25]

Le proporzioni dell'edificio appaiono inconsuete, se paragonate con chiese coeve di ambito armeno ed anche mesopotamico. L'edificio di Merv risulta più lungo di circa 1/3 rispetto alle chiese armene della stessa epoca, del tipo longitudinale a vôlte e a navata unica, che, peraltro, non presentano mai una struttura a sei campate, bensì a quattro, in rari casi a cinque, più spesso a tre. Le chiese armene, tutte in blocchi di pietra, non hanno neanche quella sorta di vano quadrato anteposto

---

[23] I resti della città morta si estendono in prossimità della moderna Bairam Ali, poco ad Est del capoluogo di provincia Mary (che conserva l'antico toponimo), nella odierna Repubblica del Turkmenistan (ex-URSS).

[24] Pugačenkova (1954); Pugačenkova (1958), pp. 126-130, pianta a p. 128; Pugačenkova (1967), pp. 86-87, pianta a p. 87; Dresvjanskaja (1968 b), p. 2; Piljavskij (1974), p. 53, che specifica "tempio della setta cristiana dei manichei"; Gubaev (1987), pp. 90-92; Gubaev (1989), p. 182.

[25] Lo spessore dei muri perimetrali interni è di circa cm 90, dei muri esterni (ossia della fodera) circa cm 70, quello dei muri interni varia da m 1 a m 2 circa; il muro est raggiunge invece uno spessore totale di m 4. La lunghezza approssimativa delle campate è la seguente: prima campata (da Ovest) m 6,90; seconda m 3,30; terza m 8,00, quarta m 3,40; quinta m 3,20; sesta m 11,40. Il vano quasi quadrato dell'abside misura m 4,70x5,00 circa. La profondità della nicchia dell'abside è di m 2,30 circa. L'edificio è orientato a circa 60° a SE.

all'abside, né i due ambienti ausiliari.[26] Anche parallelismi con le piante allungate di alcune chiese mononave della Mesopotamia[27] non sembrano così stringenti. Appaiono, invece, più simili all'edificio di Merv le piante degli ambienti sui lati lunghi delle stesse chiese,[28] anche se mancano del vano absidale.

L'edificio non viene concordemente considerato una chiesa per una serie di motivi, il primo dei quali perché non è stata trovata, stando ai rapporti dei sovietici, nessuna traccia di Cristianesimo nel sito, né coeva, né posteriore (nella chiesa ad Ak Bešim sono invece tornati alla luce tombe ed oggetti sicuramente cristiani). In secondo luogo perché sembrerebbe che la pianta stessa sia stata ricostruita e disegnata dalla Pugačenkova sulla base di uno scavo probabilmente incompleto e relativo solo alla superficie.[29]

Va anche aggiunto, infine, che un altro elemento inconsueto è dato dalla località stessa a breve distanza (15 chilometri circa) a Nord di

---

[26] P. Cuneo et alii, *Architettura armena dal IV al XIX secolo*, Roma (1988), pp. 710-711, 272-273. S. Gevorg (S. Giorgio) di Sverdlov, nella regione di Step'anavan (Repubblica d'Armenia, ex-URSS), costituisce un raro esempio di chiesa del VI secolo a navata unica con cinque campate uguali, e con due vani ai lati dell'abside, ma di soli 22 metri di lunghezza. Altre chiese di questo tipo (Leṙnakert, J̌aṙǰaris, S. Astvacacin di Šahnazar, tutte nella Repubblica d'Armenia), tutte fra i 18 e i 22 metri di lunghezza, risalgono al V secolo: *ibid.*, pp. 243, 255, 267.

[27] Kefr Zeh (oggi Altıntaş), chiesa di Mar Azizael; Arnas (oggi Bağlarbaı), chiesa di Mar Kyriakos; Midyat, Mar Philoxenus; Hah, chiesa di Mar Sovo, tutte della zona del Tur 'Abdin (oggi Turchia, regione di Mardin, al confine con la Siria), già rifugio di Nestoriani (vedi U. Monneret de Villard, *Le chiese della Mesopotamia*, Roma 1940, figg. 37, 38, 39, 41) erano a cinque campate più o meno uguali, fuorché Arnas a quattro, ma senza vano quadrato. Quella di Hah, la più grande, misura m 27,30x11,10. Le chiese in gran parte risalenti, nella loro struttura originaria, al periodo precedente l'invasione araba, sono state oggetto di restauri e di ricostruzioni continui, dovuti anche alla sopravvivenza, fino ad oggi, di comunità cristiane, in territori ormai completamente islamizzati.

[28] Le già citate chiese di Arnas, di Midyat e di Hah hanno ambenti laterali comunque assai più piccoli nelle dimensioni, e ancora più allungati, viste anche le loro funzioni.

[29] Lo scavo appare poco leggibile, l'interno è mezzo colmato. I sistemi di scavo sovietici degli anni '50 non escludevano che, appena "grattato" il terreno, senza essere arrivati alla base dei muri, venisse disegnata la pianta, poi interpretata e normalizzata (impossibile dire se con molti o con pochi cambiamenti); tale pianta poteva risultare parzialmente inattendibile e, comunque, non più verificabile, dato che lo scavo è stato ricoperto per preservare il mattone crudo, estremamente deperibile, dall'aggressione degli agenti atmosferici.

Merv. Sembra difficile che potesse trattarsi di un sobborgo, perché troppo lontano; 40 chilometri erano la distanza tra una tappa giornaliera e l'altra, 15 costituivano quindi quasi metà del percorso. D'altro canto, quale centro di una certa importanza, dotato di edifici di vaste proporzioni, poteva trovarsi così vicino alla metropoli?

Comunque, nonostante queste difficoltà, il tipo di abside fa propendere alcuni studiosi per l'ipotesi secondo la quale doveva trattarsi di una chiesa.[30]

Merv, "Casa ovale"

La cosiddetta "Casa ovale" (Oval'nyj dom), datata al V secolo e considerata dagli archeologi sovietici un convento cristiano, è stata riportata, temporaneamente, alla luce nel 1953, nella zona nord-orientale di Gjaur Kala (Fortezza degli Infedeli) a Merv[31] (Figg. 8 e 9). La pianta del complesso appare singolare e non trova confronti nell'architettura del Medio Oriente, quanto piuttosto con edifici conventuali buddhisti del Gandhara.[32] Si tratta di una serie di locali affiancati, dalla pianta fortemente rettangolare, disposti intorno ad una vasta corte di forma leggermente

[30] Košelenko, la Pugačenkova e Grenet sostengono l'ipotesi della chiesa proprio per la specificità della zona absidale. Devo questa informazione alla cortesia del prof. Grenet stesso.

[31] Pugačenkova (1967), pp. 87-88, pianta a p. 88; nella traduzione francese (parziale) del testo russo il convento viene indicato come "grande monastero dei melkiti", p. 211. Anche Nikitin (1984), p. 123, parla di convento di 'cristiani ortodossi melkiti', riportando Dresvjanskaja (1968 a), p. 12. Vedi anche Dresvjanskaja (1974); Gubaev (1989), p. 182. Gli scavi sono stati ricoperti, come viene sempre fatto quando si tratta di edifici in crudo, e perciò nel mio sopralluogo del maggio 1993 non ho visto che una collinetta di forma allungata, situata a SE della fortezza di Erk kala, a sua volta più simile ormai all'interno di un piccolo vulcano spento che a una struttura urbanistica.

[32] La tipologia gandharica ha conosciuto una notevole diffusione fino in Birmania, ma, soprattutto, in Asia Centrale. Un prototipo, accostabile in qualche modo alla pianta della "Casa ovale", si può trovare nel monastero buddhista di Takht-i Bahi (vicino a Mardan nel N.W.F.P., odierno Pakistan), attribuito al II-IV secolo: B. Rowland, *The Art and Architecture of India. Buddhist, Hindu, Jaina*, Harmondsworth 1967, pianta a p. 86; K. Khan Mumtaz, *Architecture in Pakistan*, Singapore 1985, pianta a p. 24. Piante simili si ritrovano in conventi buddhisti nei centri carovanieri lungo la Via della Seta, nel Turkestan Orientale (Maillard [1983], fig. 41), in funzione fino al XII secolo.

trapezoidale; una sorta di corridoio separa il lato corto, opposto all'unica entrata, dalla corte stessa.[33]

La localizzazione della cosiddetta "Casa ovale", all'interno delle mura dello *shahristan*, porta ad escludere la possibilità che si tratti di un edificio cristiano, dato che ai fedeli di religioni minoritarie era praticamente vietato costruire in quella parte della città.[34]

Altre testimonianze a Merv e nel Khorezm

Nel corso di una campagna di scavi a Merv nell'estate 1993 è stata riportata alla luce una forma per croci, testimonianza archeologica finora rara del pur diffuso Cristianesimo locale.[35]

Si ha notizia di tombe cristiane, in una necropoli ad Ovest di Merv, utilizzata dal III al VI secolo.[36]

Dei bolli in terracotta del V-VII secolo con soggetti cristiani sono stati rinvenuti ad Ak tepe[37] (Fig. 10), a SO di Merv. Si tratta di oggetti da attribuirsi ad ambito sasanide.

Da Goek tepe[38] provengono placchette e medaglioni, definiti paleocristiani dall'archeologo cui si devono scavi e pubblicazione.[39]

---

[33] Il complesso è lungo una cinquantina di metri e largo meno di quaranta. Il cortile centrale è lungo dai 32 ai 34 metri circa, ed è largo dai 17 ai 23 metri circa; le celle sono lunghe da m 5,50 a 6,70, e larghe da 2,60 m a 2,80 circa. Lo spessore dei muri esterni varia da m 3,5 a 5,60 circa.

[34] Questa opinione è condivisa da Košelenko e soprattutto da Grenet, che me l'ha comunicata verbalmente nel luglio 1993.

[35] Devo questa informazione al prof. B. I. Maršak. Si tratta di materiale inedito, che sarà studiato da A. B. Nikitin.

[36] Dresvjanskaja (1966), pp. 49-50; Dresvjanskaja (1968 a), pp. 5, 23.

[37] Il cosiddetto Castello di Ak tepe, non lontano da Artyk, oggetto di scavo già dagli anni '60, ha fornito numerosi bolli, gemme di tipo sasanide, con varii soggetti, nonché alcune monete sasanidi. Uno di questi bolli porta raffigurazione definita dall'archeologo 'Daniele nella fossa dei leoni': Gubaev (1971), p. 47. Un bollo reca una croce dalle braccia della stessa lunghezza, all'interno di un cerchio: Gubaev (1977), fig. 6.

[38] Località a una cinquantina di chilometri a NO di Ašgabat, nell'odierno Turkmenistan.

[39] Masson (1956).

Il ritrovamento forse più interessante e meglio documentato è quello di una necropoli di Mizdaxkan,[40] nella regione del Khorezm, dove, all'interno di un *naus*, sono state rinvenute alcune osteoteche con croce dipinta.[41]

Il termine *naus* identifica, secondo al-Tabari, lo storico arabo del IX secolo,[42] costruzioni non islamiche (zoroastriane e cristiane) nella vasta oasi di Merv. Si tratterebbe, secondo altre ipotesi, di un tipo di edifici funerari con copertura a volta destinate ai vescovi; in una struttura analoga pare venisse sepolto, dal vescovo nestoriano della città, l'infelice Yazdgird III, ultimo imperatore sasanide, morto a Merv nel 651.[43] Proprio a Merv un *naus*, dalla pianta accostabile a quella della cosiddetta "Casa ovale", è stato scavato e pubblicato dai sovietici all'estremità occidentale della città, oltre le mura, all'interno di un cimitero in uso fino al VII secolo.[44] Va subito aggiunto che i *naus* di Merv non vengono considerati edifici cristiani da Grenet.[45] Questo termine viene ora usato per definire genericamente delle costruzioni destinate ad accogliere gli ossuari.

---

[40] Sito archeologico a breve distanza da Xodžejili, a SO di Nukus, in Karakalpaskaja, nell'odierno Uzbekistan.

[41] Vedi oltre.

[42] Pugačenkova (1958), p. 126 nota 1.

[43] Per la tomba, tuttora non trovata: vedi *Материалы по истории Туркмен и Туркмении* (Materiali sulla storia dei Turkmeni e del Turkmenistan), Москва-Ленинград 1938, t. 1, p. 97.

[44] Pugačenkova (1967), pp. 88-89, pianta a p. 89. С. А. Ершов, "Некоторые итоги археологического исучения некрополя с оссуарными закчороненииами в ряоне города Байрам-Али" (Alcuni risultati della ricerca archeologica della necropoli con ossuari nella regione della città di Bairam Ali), *ТИИАЭ Труды Института истории, археологии и этнографии Академии Наук Туркменской ССР*, V, 1959, pp. 160-204. Datato genericamente al II-VI secolo, ascrivibile forse a tre diversi periodi, è una costruzione a pianta quasi quadrata, di circa 40 metri per lato, con una serie di 24 piccoli vani all'interno, addossati ai muri perimetrali, non comunicanti tra loro, ma aperti solo verso una sorta di grande vano centrale. I vani hanno una larghezza di m 2,40-2,80 circa; una lunghezza di m 6,50-7,00 circa. Il cortile centrale misura m 15,60x15,90 circa. Lo spessore dei muri esterni è di m 4 circa; quello dei muri interni di m 1,40-1,60 circa. Manca una simmetria nella disposizione dei vani, solo il lato orientale e quello occidentale sembrano corrispondere.

[45] Grenet (1984), pp.194-196. In altri casi però dovevano essere usati dai Cristiani: vedi oltre.

Il *naus* di Mizdaxkan[46] (Fig. 11), databile tra la fine del VII secolo e la prima metà del successivo, presenta una struttura costruttiva assai semplice, ben diversa da quello appena citato di Merv. Si tratta di un edificio parzialmente o completamente sotterraneo, in mattoni crudi, a pianta rettangolare, con ingresso a corridoio che si sviluppa all'esterno con due brevi muri paralleli, e coperto probabilmente da una volta a botte.[47]

All'interno sono stati rinvenuti in tre diversi strati, variamente disposti, senza un ordine apparente, 82 ossuari. Questi oggetti,[48] di non grandi dimensioni, in forma di cassette, il più delle volte in terracotta, variamente decorati, venivano utilizzati generalmente dai seguaci della religione zoroastriana.[49] Ve ne erano alcuni assai elaborati nella decorazione in rilievo, incisa o dipinta, e altri di forma architettonica.[50] Le otto osteoteche che ci interessano[51] (Fig. 12), costituiscono lo strato superiore all'interno del *naus*, e sovrastano, schiacciandoli, i due livelli più bassi. Si tratta di esemplari in stucco, assai semplici nella decorazione come nella forma, del tipo a tetto piramidale, datati al VII secolo, che presentano sui lati lunghi, al centro, una croce latina, talvolta tra due stelle o altri semplici motivi decorativi, o con dei nastri svolazzanti nella parte inferiore.[52]

Situate all'interno di un *naus* insieme ad altre rendono assai credibile l'ipotesi che anche i Cristiani usassero questo tipo di edifici per le sepolture.[53] In alcune osteoteche di tipo più antico, in ceramica, anch'esse

---

[46] Grenet (1984), p. 146, pianta XIX.

[47] Le misure sono m 7,2x4; l'ingresso sporge di oltre un metro dal corpo della costruzione, mentre lo spessore dei muri raggiunge cm 80 circa.

[48] C. Lo Muzio, "Gli ossuari", in *Oxus. Tesori dell'Asia Centrale, Catalogo della mostra,* Roma 1993, pp. 127-129, con una breve bibliografia sull'argomento.

[49] La presenza di croci risulta assai rara. Vedi più oltre gli esemplari di Pendžikent (Tagikistan), Museo Rudaki, e di Afrasiab, oggi al Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo. Grenet parla anche di esempi analoghi al Museo Storico di Samarcanda.

[50] *Ibid.,* p. 129.

[51] Jagodin, Xodžajnov (1970), pp. 146-150; Grenet (1984), p. 146 e pl. XXXV, dove sono riportate sette delle otto osteoteche. Misurano cm 50 circa di larghezza, e oltre cm 70 di altezza.

[52] Il motivo dei nastri svolazzanti, generalmente simmetrici, è assai diffuso nella produzione artistica sasanide e di influenza sasanide. L'esemplare num. 5 riportato da Grenet presenta anche tracce di un'iscrizione.

[53] Come del resto sostiene anche Grenet (1984), p. 265.

provenienti da Mizdaxkan, la decorazione figurata (fiori stilizzati e quadrupedi) sarebbe stata, secondo l'interpretazione di Grenet, parzialmente abrasa per permetterne la riutilizzazione da parte dei Cristiani locali.[54]

Quattro lastre di pietra frammentarie, con croci incise rozzamente, sono conservate nel Museo ricavato all'interno della Taš Medrese di Kunja Urgenč[55] (Figg. 13, 14). L'unica che sembra integra porta due croci con le estremità evidenziate da una breve incisione rettilinea, ma non ha tracce di iscrizione. La più grande, classificata con il numero 34, ampiamente mutila, reca, al di sotto della solita croce, una breve iscrizione in caratteri arabi: Shahnazar ibn Baxshi Gulashay 'Umar.[56] Sulla lastra di forma vagamente triangolare, sotto una croce molto simile alla precedente, si legge, sempre in caratteri arabi: Muhammad Murad ibn Aqmadi ibn Muhammad.[57] Sulla lastra più piccola, di una pietra dal colore tendente al giallo, sopra la croce è incisa la parola 'liqodrat' (per la potenza, in arabo). Il tipo di scrittura, privo di qualsiasi elemento che possa fornire elementi utili per una datazione, non si può far risalire ad un epoca precedente il XIII-XIV secolo. Il nome Aqmad, e anche le sue possibili varianti, si rivela senz'altro turco. Si potrebbe ipotizzare un reimpiego di lastre più antiche per uso funerario di una comunità cristiana di etnia turca, a testimonianza di una persistenza cristiana nel sito.

Sogdiana

Afrasiab

Afrasiab, la Samarcanda pre-mongola, oggi vasta area archeologica, solo in piccola parte occupata da costruzioni timuridi (la monumentale necropoli di Shah-i Zinde), è stata per secoli centro importante del

---

[54] Grenet (1984), p. 146, fig. XXXIII, dove peraltro si nota come il quadrupede manchi su di un lato, nonché l'assenza di qualsiasi simbolo cristiano.

[55] Kunja Urgenč si trova nella zona più settentrionale dell'odierno Turkmenistan, in Cisoxiana, a breve distanza dalla sponda sinistra dell'Amu darya. Queste lastre, di non grandi dimensioni, da me notate in una vetrina, durante un sopralluogo in quella zona nel maggio del 1991, sono esposte senza indicazioni di sorta. Risulta assai probabile ipotizzare che siano di provenienza locale.

[56] Devo la lettura di queste iscrizioni alla competenza e alla cortesia di Michele Bernardini, che qui ringrazio di cuore.

[57] La parola Aqmadi potrebbe essere letta anche Aqsami o Aqsamchi.

commercio carovaniero, sede di un vescovato tra il V e il VII secolo, e poi di un metropolita nestoriano alla metà dell'XI secolo,[58] ed è citata da Marco Polo che parla di una leggendaria chiesa dedicata a San Giovanni Battista.[59]

Oggetto di scavi sistematici già dalla fine del secolo scorso, vi sono stati ritrovati una piccola croce in bronzo, munita di anello superiore per essere portata al collo, con nettissime terminazioni in forma circolare e tracce di decorazione sulla superficie (cerchi)[60] (Fig. 15); un ossuario in terracotta con almeno tre croci profondamente incavate[61] (Fig. 16); monete sogdiane con una croce.[62]

Urgut

A Koštepa, nel territorio di Urgut,[63] in un sito archeologico tra i villaggi di Akmačit e di Utamas, è stato scavato un edificio identificato come una chiesa.[64] La costruzione, che occupa la sommità di una modesta collina,[65] presenta una pianta inconsueta (Fig. 17). Si tratta di un edificio rettangolare, come imponeva la topografia del sito, il cui interno risulta

---

[58] Bartol'd (1964), p. 290, che a sua volta cita Abu al-Faraj.

[59] M. Polo, *Milione*, edizione critica a cura di V. Bertolucci Pizzorusso, Milano (1985), p. 69. Vedi anche B. E. Colless, "The Nestorian Province of Samarqand", in *Abr-Nahrain*, XXIV (1986), pp. 51-57.

[60] Ritrovamento fortuito del 1946: Terenožkin (1950), foto 72, 2.

[61] Belenickij (1969), foto 78, ora al Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo. Si notano su questo ossuario gli stessi cerchi che decorano la croce di bronzo (Pačos [1960], p. 60). Grenet (1984), p. 160, cita altri ossuari ora al Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo e al Museo Storico di Taškent che hanno croci applicate o incise sui lati lunghi. Secondo alcuni studiosi non sempre la croce, specie quando molto schematica, costituirebbe di per sé un elemento determinante nell'attribuzione ad ambito cristiano dell'oggetto su cui compare; tale motivo avrebbe avuto valore puramente decorativo. Si può notare, però, che nel caso dell'ossuario appena citato la croce appare volutamente inserita, forse aggiunta in un secondo momento, al di fuori di qualsiasi schema decorativo preciso. Comunque, anche se risulta assai verosimile attribuire ai Nestoriani d'Asia Centrale le stesse pratiche funerarie degli Zoroastriani (Grenet [1984], p. 275), la questione resta ancora aperta.

[62] Rtveladze et alii (1974), p. 135, num. 786.

[63] Nella provincia di Samarcanda, 40 km circa a SE dal capoluogo.

[64] Isxakov et alii, (1977), pp. 84-97. La campagna di scavo relativa risale al 1973.

[65] Una seconda collina si trova a 50 metri di distanza; il toponimo vuol dire "due colline". L'edificio viene identificato con il numero 1.

diviso in tre diversi ambienti, uno dei quali circolare.[66] Il vano di destra (orientando l'edificio a Nord) presenta una sorta di zoccolo-sedile su tre lati, e, sul lato est, un piccolissimo camino con tracce di uso prolungato. All'interno è stato trovato un sigillo frammentario con una scena interpretata dagli archeologi sovietici come un battesimo.[67] La presenza del camino ha fatto pensare ad un edificio connesso in qualche modo con il culto del fuoco, oppure ad una doppia utilizzazione della stessa struttura da parte di Zoroastriani e di Cristiani. La costruzione, realizzata come tutte quelle della zona in blocchi di crudo, sembrerebbe databile al VII-VIII secolo.[68] Sia il soggetto del frammento trovato *in situ*, sia l'assenza di qualunque traccia di vita domestica fanno propendere per l'identificazione con un luogo di culto utilizzato dai Cristiani locali.[69]

Nella zona di Urgut è stato trovato anche un turibolo di bronzo con sei scene tratte dal Vangelo ed iscrizione in siriaco, datato all'VIII-IX secolo[70] (Fig. 18). La Zalesskaja propende per una provenienza siriaca, ed accosta l'iconografia a quella delle *ampullae* di Monza. La decorazione risulta assai ben differenziata: geometrica in due bande nella parte superiore, incisa e a rilievo schiacciato, come pure nella base, mentre alla zona centrale è riservata la decorazione più impegnativa, più rilevata, con figure che fuoriescono dal fondo. Le scene (Annunciazione, Visitazione, Natività, Battesimo, Crocifissione, le Pie Donne al Sepolcro) si susseguono senza soluzione di continuità, in un apparente *horror vacui* che rende quasi illeggibili le raffigurazioni, tra le quali, comunque, la Crocifissione risulta evidentissima.

---

[66] Isxakov et alii (1977), pianta 2, p. 93. Le misure sono di circa m 12x19, e il diametro dell'ambiente circolare m 8 circa. Gli autori accostano genericamente questa pianta a quella di chiese bizantine, senza però portare degli esempi.

[67] Il sigillo inciso viene così descritto: sono raffigurate due figure maschili, dagli abiti elaborati, quella stante regge in una mano un libro e nell'altra, alzata, una croce, quella inginocchiata sembra avere una corona, Isxakov et alii (1977), pp. 93-94.

[68] Per la presenza di due monete di tipo sogdiano di quell'epoca.

[69] Anche Grenet è favorevole ad una interpretazione in tal senso.

[70] Trovato nel 1916, immesso sul mercato antiquario nel 1918, è conservato ora al Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo, num. d'inventario SA 12758: Zalesskaja (1971); Zalesskaja (1972). Si può accostare ad un turibolo simile e coevo, sempre all'Ermitage, num. d'inventario 123, con cinque diverse scene tratte dal Vangelo: *Искусство Византии в собраниях СССР*, *Искусство епохи иконоборчества*, *Искусство IX-XII веков* (L'arte di Bisanzio nelle raccolte dell'URSS, Arte dell'epoca dell'iconoclastia, Arte del IX-XII secolo), II, Москва 1977, p. 16, foto 442.

Nella stessa zona, riporta Barthold, sono state trovate iscrizioni frammentarie in siriaco e croci incise.[71] Sono state recentemente fotografate e trascritte numerose iscrizioni con varie croci nestoriane, su di una roccia a Jami Bazar, tra Urgut e Samarcanda.[72] Sempre secondo Barthold, che si basa sui testi di storici arabi dei primi secoli della conquista, questa era la regione a più alta densità di Cristiani.[73]

Bisogna segnalare, sia pure in una zona alquanto distante, anche un complesso rupestre formato da decine di piccoli ambienti scavati nella roccia, a breve distanza da Ajvadž, sulla sponda destra dell'Amu darya.[74]

Si tratta di un insieme identificato come convento cristiano nestoriano dal suo scopritore e attribuito al VI-VII secolo; una croce scolpita nel soffitto dall'ambiente 18 del Secondo Complesso, identificata come nestoriana ne permetterebbe l'attribuzione, anche se manca qualsiasi

---

[71] Barthold (1977), p. 94, nota 2. L'orientalista russo li definisce 'graffiti' cristiani, e precisa che sono stati ritrovati a NO di Urgut, nel villaggio di Sufijan.

[72] Durante una ricognizione dell'agosto 1994 il prof. Grenet, cui devo questa informazione, ha rintracciato e per la prima volta fotografato queste iscrizioni, che sarebbero quelle di cui Barthold aveva già dato notizia; M. Tardieu e N. Sims William si stanno occupando della traduzione. Si tratta di circa 25 iscrizioni, a caratteri molto piccoli, molte delle quali precedute da una croce; sembra un elenco di nomi, probabilmente quelli dei pellegrini che avevano visitato il sito, considerato localmente un equivalente del Monte Sinai, e luogo tradizionalmente sacro, tanto che è rimasto meta di pellegrinaggio (per i musulmani) fino al XVII secolo, anche per la presenza di un albero e di una sorgente con presunti poteri salvifici.

[73] Barthold (1977), p. 94 cita, senza dare i riferimenti precisi, due autori arabi del X secolo, al-Istakhri (*Viae regnorum descriptio ditionis moslemicae, Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, a cura di M.J. de Goeje, Leiden 1870, I), e Ibn Hauqal (*Opus geographicum, Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, a cura di J. H. Kramers, Leiden 1938-39, II). Vedi anche *The Oriental Geography of Ibn Haukal an Arabian Traveller of the Tenth Century*, London 1800, traduzione di W. Ouseley, p. 257. Su Ibn Hauqal, noto anche come viaggiatore e geografo di Baghdad, da dove parte nel 943, autore del *Kitab al-masalik wa 'l-mamalik* (Libro delle vie e dei regni), vedi anche F. Gabrieli, *Viaggi e viaggiatori arabi*, Firenze 1975, pp. 59-66, In particolare sulla sua attendibilità vale la pena di citare il grande orientalista italiano U. Monneret de Villard, che nel suo articolo, "La tessitura palermitana presso i Normanni e i suoi rapporti con l'arte bizantina", in *Miscellanea Giovanni Mercati*, III (Studi e testi 123), Città del Vaticano 1946, p. 464, nomina Ibn Hauqal e il coevo Muqaddasi definendoli "entrambi scrittori assai accurati che ci hanno tramandato le notizie più precise di tutti i paesi del mondo islamico...".

[74] Si tratta di una scoperta del 1967, in una remota regione del Tagikistan meridionale nella provincia di Šaartuz, a ridosso del confine con l'Afghanistan, vedi Chmelnizkij (1989), pp. 172-174, con foto e piante, dove un disegno (118) riporta anche il rilievo con la croce.

riferimento archeologico preciso e non è stato trovato nessuno oggetto coevo, né un cimitero.

Pendžikent

La città di Pendžikent, fondata dai profughi di Afrasiab, già in mano araba, oggetto di scavi sistematici da diversi decenni, costituisce una interessante testimonianza di prospera città sogdiana del VII-VIII secolo.[75]

Vi sono stati trovati, su un frammento di vaso, due brani tratti dal Salmo 1 e dal Salmo 2, in siriaco, il cui termine *ante quem* risulta, senza possibilità di dubbio, la seconda metà dell'VIII secolo, quando la città fu presa dagli Arabi.[76] Si tratta di un brano scritto probabilmente sotto dettatura, con degli errori di ortografia tipici per un sogdiano.

Al Museo Rudaki della città moderna è esposta un'urna funeraria in terracotta liscia,[77] sulla quale, sotto il bordo, una serie di croci incise costituisce l'unica decorazione (Fig. 19). Non è chiaro, però, se si tratti proprio di croci o piuttosto di un motivo decorativo assai semplice in forma quasi di feritoia.[78]

---

[75] Il vasto sito archeologico (oltre 14 ettari), oggetto di scavi sistematici da parte di specialisti del Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo, accanto al quale sorge una moderna cittadina, si trova nella parte più occidentale della Repubblica del Tagikistan (ex-URSS), in provincia di Leninabad. Come negli altri siti archeologici della zona i resti degli edifici, dato il materiale estremamente deperibile, si riducono a frammenti di muro, e solo nel caso di alcuni edifici templari è stata tentata una sorta di anastilosi.

[76] Pajkova (1976), p. 34, Pajkova (1979). L'*ostrakon*, dipinto sulla superficie perfettamente polita, formato da 18 righe, riporta l'inizio del Salmo 1 "Beato l'uomo che non segue i consigli degli empi, non indugia nella via dei peccatori..." e quello del Salmo 2 "Perché le genti congiurano, perché invano cospirano i popoli?...". Il frammento è stato trovato al primo piano di un'abitazione, chiamata dagli archeologi sovietici oggetto num. XXIV. Viene datato alla prima metà dell'VIII secolo.

[77] Lunga meno di un metro, larga una quarantina di centimetri e alta meno di 50 centimetri, risulta poco chiaramente leggibile data la sua collocazione in una teca di vetro senza illuminazione di sorta. Non mi è stato possibile far aprire la vetrina per avere una visione completa dell'oggetto. Su ossuarii provenienti dalla stessa zona e datati tra la seconda metà del VII secolo e la metà del successivo vedi: Grenet (1984), pp. 160-163.

[78] Per confronti con la forma delle feritoie in edifici pre-islamici, C. Silvi Antonini Colucci, (1973) p. 287. Queste urne funerarie o ossuarii, tipici della religione zoroastriana, sono abbastanza diffusi, generalmente di dimensioni più ridotte, con decorazioni anche elaborate (come quello, assai noto, del Museo Storico di Samarcanda); non mancano, però, esempi con decorazione a forma di croce, come i già citati

Nel cimitero di Dašt-i Urdakon, a un chilometro a SE di Pendžikent, nella tomba di una giovane evidentemente cristiana è stata rinvenuta una croce da collo in bronzo.[79]

Sono da citare anche alcune monete sogdiane con la croce,[80] nonché un frammento di brocca con una croce incisa.[81]

Va aggiunto che i soggetti di numerosi dipinti murali, tutti del VII-VIII secolo, che la città ha restituito, restano ancora controversi, e persino Bussagli non ha potuto definirli con certezza.[82] L'ipotesi di un riflesso del mondo cristiano, almeno in un caso, è stata già avanzata da Bussagli stesso.[83] Si tratta della rappresentazione dettagliata di un edifi-

---

ossuarii di Mizdaxkan. Vedi anche Bussagli (1963), p. 45: "Plusieurs sarcophages locaux présentent aussi d'autres reflets du monde chrétien occidental... La diffusion du nestorianisme en Sogdiane fut, en effet, si large et marqua si profondément le pays que des phénomènes de ce genre peuvent très bien s'expliquer historiquement".

[79] Belenickij et alii (1977), p. 559: si tratta di una necropoli a catacombe datata all'VIII secolo. Sulle altre necropoli di Pendžikent e su altre tombe probabilmente cristiane, Б. Я. Ставиский, О. Г. Большаков, Е. А. Мончадская, *Пянджикентский некрополь* (La necropoli di Pendžikent), *МИА Матерыалы и исследования по археологии СССР*, n. 37, Москва-Ленинград, 1953. La necropoli è costituita da piccole costruzioni a pianta rettangolare (cripte-*naus*), dove erano collocate le osteoteche, risalenti al V-VI-VII secolo. Avveniva sia la deposizione di ossa all'interno di grandi contenitori (chum), sia l'inumazione in tombe (fosse con nicchie laterali e catacombe); una parte di queste ultime sono da attribuire ai cristiani residenti nella città: vedi E. V. Zejmal (a cura di), *Oxus. Tesori dell'Asia Centrale, Catalogo della mostra*, Roma 1993, p. 21. Vedi anche Grenet (1984) pp. 160-167. Una ricostruzione di un *naus* di Pendžikent, che nessun elemento permette finora di attribuire alla locale comunità cristiana, ma che va comunque citato in questo contesto, si trova anche in В. Л. Воронина, "Архитектура Средней Азии VI-VIII вв." (L'architettura dell'Asia Centrale del VI-VIII secolo), in *Всеобщая история архитектуры в 12 томах* (Storia generale dell'architettura in 12 volumi), VIII, *Архитектура стран Средиземноморья, Африки и Азии VI-XIX вв.* (L'architettura dei paesi del Mediterraneo, dell'Africa e dell'Asia, VI-XIX secolo), Москва 1969, p. 190, fig. 10.

[80] Smirnova (1963), pp. 145-147.

[81] Nikitin (1984), p. 125, che non cita la fonte.

[82] Bussagli (1963), p. 47 "Les peintures murales de Pjandzikent... Leur interprétation est souvent douteuse. Des versions contadictoires s'affrontent, selon qu'un sujet est tenu pour manichéen ou bouddhiste, ou encore, qu'il satisfait à une dévotion locale nourrie à la pensée de l'Iran extérieur".

[83] Bussagli (1963), p. 45 "un rappochement (avec l'art byzantin ou celui de la Transcaucasie) s'impose à propos d'une représentation de chateau (salle 13, secteur VI): ses éléments architecturaux s'inspirent, sans qu'on puisse en douter un instant, des constructions chrétiennes de l'Arménie — le portail d'entrée, par exemple, est très semblable à ceux d'Ani et d'Ereruk". Il dipinto, ora al Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo, e non riportato dal Bussagli, è stato pubblicato da A. M. Беленицкий et

cio imponente, a più piani, aperto alla base da una porta, dominata da tre croci, e caratterizzata da un motivo ad arco oltrepassato, all'interno del quale si intravedono delle decorazioni (sembrerebbe un viso) (Figg. 20, 21); questo portale è stato accostato da Bussagli a quelli che si ritrovano nell'architettura armena. Al di sopra del portale nel dipinto di Pendžikent viene rappresentata con accuratezza una decorazione architettonica in mattoni, nonché una specie di feritoia. Le feritoie negli edi-

---

alii, *Скульптура и живопис древнего Пенджикента*, (Scultura e pittura dell'antica Pendžikent), Москва 1959, tavv. XI-XVIII; Г. А. Пугаченкова, Л. И. Ремпель, *Очерки искусства Средней Азии. Древности и средневековье* (Studi sull'arte dell'Asia Centrale. Antichità e Medioevo), Москва 1982, foto p. 133, in cui si vede parzialmente, ma chiaramente, l'edificio in questione. L'intero dipinto è riprodotto per intero in A. M. Прибыткова, *Памятники архитектуры Средней Азии* (I monumenti dell'architettura dell'Asia Centrale), Москва 1971, foto 4. Sul raffronto proposto da Bussagli si possono fare alcune considerazioni. Primo: la cattedrale di Ereruk' (Repubblica d'Armenia) è molto più antica — V secolo, o più probabilmente VI — degli edifici di Ani (Turchia orientale), con i quali non ha niente in comune, quindi l'abbinamento dei due siti appare alquanto strano. Secondo: a Ereruk' c'è solo una basilica e non una fortezza, né altre tracce di edifici civili. Forse Bussagli voleva riferirsi solamente all'elemento portale che sarebbe, a suo avviso, uguale, o comunque simile a quello della fortezza rappresentata a Pendžikent. Dei portali della basilica, solo quello occidentale, peraltro dotato di una sorta di protiro su colonne che manca completamente a Pendžikent, può essere accostato per forma e proporzioni al dipinto centro-asiatico, mentre gli altri sono caratterizzati dalla parte superiore a timpano. Per quanto riguarda i portali armeni la decorazione scultorea appare più frequente in quelli del periodo maturo e tardo, che non in quelli del periodo formativo. Tra questi ultimi quello di Mren (nella regione di Kars, Turchia) è senz'altro il più simile per forma (arco oltrepassato, ma su alto architrave decorato). La cattedrale, costruita tra il 629 e il 640 come testimonia la lunga iscrizione sulla facciata ovest, si caratterizza nell'ambito della coeva produzione armena proprio per l'abbondanza e lo stile delle sculture architettoniche, assai simili a quelle sasanidi. Altri esempi S. Xač' (S. Croce) di Aparan e la basilica di Elvard (entrambe nella Repubblica d'Armenia). Nel caso di una interconnessione tra i due edifici (Ereruk' e la fortezza raffigurata a Pendžikent) ci sarebbe uno slittamento tipologico dall'architettura religiosa cristiana della Subcaucasia dell'inizio del VI secolo all'architettura civile della Sogdiana dell'VIII secolo. Stupisce pensare che un edificio cristiano possa essere stato preso a modello, sia pure parziale, di una struttura difensiva, per di più costruita in materiale diverso (pietra in Armenia, mattone crudo in Asia Centrale). Terzo: Ani, capitale dal 961, ha numerosissime vestigia, anche civili (le mura, il palazzo Paron), ma tutte posteriori alla distruzione di Pendžikent da parte degli Arabi. Ciò non toglie che il dipinto, anche se non si può affermare con certezza che sia ispirato ad una chiesa, ed a una chiesa armena in particolare, dimostra che l'ignoto pittore dell'VIII secolo cui si deve aveva dimestichezza con edifici cristiani. Su questo argomento l'autrice ha presentato una relazione alla 10th Anniversary Conference dell'AIEA (Association Internationale d'Etudes Arméniennes), Londra, settembre 1993.

fici centro-asiatici più o meno coevi erano spesso di forma allungata, con la parte superiore vagamente romboidale, esattamente come quella qui raffigurata, oppure a forma di freccia (come già nella fortezza di epoca partica a Durnali, nell'oasi di Merv, del I secolo d.C.). Immediatamente sopra il motivo ad arco una croce[84] è raffigurata in alternanza con un motivo a *zigurrat* cui seguono una seconda e una terza croce. Data la vicinanza con la feritoia (o serie di feritoie) è difficile immaginare che anche queste in forma di croce fossero aperture funzionali. Il piano superiore è connotato da una finestra rettangolare, in parte schermata da un motivo a traforo e sormontata da un motivo ad arco, e da un arco a tutto sesto alto quanto la finestra. Da notare, ma l'elemento risulta troppo generico per poter essere probante, che le facciate delle chiese armene del periodo formativo erano aperte da una grande finestra, ma ad arco, in asse sopra il portale.

L'insieme delle pitture murali di Pendžikent, di cui la nostra fa parte, risulta quello di un mondo estremamente sincretistico, forse più di molti altri. In generale i dipinti e le sculture centro-asiatici ben rappresentano e addirittura sottolineano la molteplicità etnica della società locale, riflesso anche della tendenza missionaria di gran parte delle religioni presenti. L'inconsueto sfondo architettonico sembra ispirato allo stesso desiderio di raffigurazione accurata e variata che caratterizza i personaggi della scena accanto.

In base alle testimonianze di Nestorianesimo tornate alla luce in tutta la Sogdiana si può avanzare una nuova interpretazione dei dipinti murali, non completamente priva di fondamento, secondo la quale il peso sociale ed economico raggiunto dai seguaci di questa religione nel corso del VII e dell'VIII secolo avrebbe avuto un suo riflesso nella scelta dei soggetti delle pitture stesse.[85]

---

[84] Questo particolare è stato ignorato da Bussagli.

[85] I dipinti murali di Miran, nel Turkestan orientale, sulla pista meridionale della Via della Seta (settore centro-asiatico del Museo Nazionale di New Delhi, ora in fase di riallestimento), datati da Bussagli alla seconda metà del III secolo d.C., con scene inequivocabilmente buddhiste, ma di stile occidentaleggiante, rivelerebbero, secondo Stein, influenze cristiane: M. A. Stein, *Ruins of Desert Cathay. Personal Narrative of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, London 1912, I, p. 457. Sembra difficile trovarvi soggetti cristiani, ma qualche parallelismo di tipo stilistico si potrebbe istituire con pitture paleocristiane del mondo romano-orientale, soprattutto per quanto riguarda alcuni personaggi all'interno di festoni: vedi Bussagli (1963), figg. pp. 24, 25, e p. 18 (oranti senza festoni).

Semireč'e

La Regione dei Sette Fiumi, ad oriente della Sogdiana, corrisponde alla parte meridionale dell'odierno Kazakhstan ed alla zona settentrionale dell'odierno Kirghisistan, entrambe Repubbliche dell'ex-URSS.

Pietre tombali con iscrizioni in siriaco, datate tra l'858 e il 1338 sono state rinvenute alla fine del secolo scorso nella regione.[86]

Sepolture pre-islamiche, tra le quali alcune probabilmente cristiane, sono state trovate ad Otrar,[87] dove esistevano comunità cristiane anche in epoca islamica.

A Taraz[88] il Cristianesimo locale è accertato da ritrovamenti dovuti a scavi relativamente recenti[89] (Fig. 22). Si ha notizia di alcune sepolture cristiane risalenti IX-X secolo, del tipo a fossa e in cripte di ridotte dimensioni, costruite in mattoni cotti.[90] Sempre a Taraz, ma anche a Saryg (scavi di Krasnorečenskoe), sono stati trovati negli strati del VII-VIII secolo frammenti di vasi con iscrizioni in siriaco e in sogdiano di contenuto cristiano.[91] Un'iscrizione, che riporta i nomi di Pietro e

---

[86] Chwolson (1890).

[87] Otrar, oasi lungo il medio corso del Syr darya, si trova nella zona meridionale della Repubblica del Kazakhstan (ex-URSS), nella regione del Kyzylkum, in provincia di Čimkent. Il sito archeologico, oggetto di scavi dalla seconda metà del secolo scorso, studiato sistematicamente nel secondo dopoguerra da specialisti leningradesi, tra i quali A. N. Bernštam, ha fornito testimonianze dal VI secolo a.C. al XVI d.C.. La città è stata attivo centro commerciale, connesso con la Sogdiana, fino in epoca mongola: vedi: К. А. Акишев, К. М. Байпаков, Л. Б. Ерзакович, *Древний Отрар — Топография, стратиграфия, перспективы* (L'antica Otrar — topografia, stratigrafia, prospettive), Алма-Ата 1972; Klimkeit (1988), p. 86. Devo l'informazione sulle tombe di Otrar a Frantz Grenet.

[88] Le scarse tracce dell'antica Talas, conosciuta anche come Aulie-Ata, centro di notevole importanza per molti secoli, anche dopo l'avvento dell'Islam, si trovano poco a Est dell'odierna Džambul, capoluogo di regione del Kazakhstan centro-orientale, a SO del Lago Balkaš.

[89] Т. Н. Сенигова, *Средневековый Тараз* (Taraz medievale), Алма-Ата 1972, pp. 114-117. Sono riportate anche terracotte, una delle quali con una croce (fig. 9, p. 61); non si può affermare con certezza che questo non fosse un motivo decorativo. Grenet 1984, p. 180, a proposito della necropoli del "Bazar delle farine", databile tra il VII e il X secolo, riporta la notizia del ritrovamento di un vaso di uso funerario con una croce di tipo nestoriano, senza ulteriori dettagli.

[90] Rempel' (1957), p. 110.

[91] Bernštam (1941), p. 21; un'iscrizione siriaca di sole tre parole, datata al V-VI secolo è stata pubblicata da Borisov (1948), pp. 105-106. Si deve citare anche un rilievo a soggetto nestoriano, di piccole dimensioni, trovato nella regione di Semireč'e, di datazione controversa, che l'autrice attribuisce al VI-VIII: Senigova

Gabriele, sarebbe, secondo Borisov,[92] espressione di Cristiani giacobiti, piuttosto che di Nestoriani, per il tipo di scrittura.

Va ricordato che, sempre a Taraz, sarebbe esistita una chiesa, peraltro non databile con precisione, la cui localizzazione viene posta nella zona Est, nel *rabad* III all'interno delle mura[93] (Fig. 23). Assai controversa risulta la sua individuazione come edificio cristiano, anche per la posizione relativamente centrale, all'interno di un'estensione ad Est dello *shahristan,* in contiguità con edifici musulmani dell'XI e del XIII secolo.[94]

Una brocca d'argento di un tipo definito dagli specialisti sovietici greco-bactriano, rinvenuta nel nord del Kirghisistan, e che la Trever attribuisce al II-I secolo a.C.,[95] reca incisi cinque bolli a forma di croce, che disegnano a loro volta una croce (Fig. 24). Tali bolli, secondo Nikitin,[96] sarebbero stati aggiunti dalla locale comunità nestoriana, che avrebbe utilizzato la brocca per uso liturgico.

Ak Bešim, chiesa e sepolture

Una testimonianza archeologica di straordinario interesse è costituita dagli scavi di un edificio, identificato in modo inequivocabile come chiesa, ad Ak Bešim.[97] Tale sito è stato identificato con Balasaghun,[98] la più

(1968); vedi anche Borisov (1948), pp. 107-108. L'identificazione dell'antica Saryg con il sito conosciuto oggi come *Krasnorečenskoe gorodišče,* città fortificata in fase di scavo, è ora messo in discussione: vedi Grenet (1984), p. 326.

[92] Borisov (1948), pp. 107-108.

[93] Senigova, *op. cit.*, p. 25 pianta della città dove la chiesa è indicata con il numero 10. Non risulta chiaro se sia da attribuire all'VIII-IX secolo o al X-XII. Gli scavi relativi sono stati eseguiti dalla stessa Senigova nel corso del 1962.

[94] Secondo Grenet non si tratterebbe di una chiesa, e sarebbe comunque da attribuire ad un periodo più tardo; Nikitin nel suo dettagliato articolo del 1984 non ne fa cenno.

[95] Trever (1940), pp. 110-112, fig. 9. Ritrovata nel 1923 nel territorio del villaggio di Pokrovskij Pišpeksij, in provincia di Biškek, già Frunze, la brocca è stata poi collocata nel Museo di Stato del Kazakhstan ad Alma Ata.

[96] Nikitin (1984), p. 127.

[97] Il sito si trova nella valle del fiume Ču, a 8 chilometri a SO della città di Tokmak, a non grande distanza, verso SE, dalla capitale Biškek (ex-Frunze) nel Kirghisistan settentrionale (ex-URSS). Sul fatto che si tratti di una chiesa concordano anche F. Grenet e B. I. Maršak, che me lo hanno confermato nel corso di alcune conversazioni al proposito. Secondo Maršak si tratterebbe dell'unica chiesa trovata finora in tutta l'Asia Centrale.

tarda capitale del regno dei Kara Kitai (o Kitan neri) conosciuti dalle fonti cinesi come Xi Liao (Liao occidentali), che dominarono la zona tra il 1124 e il 1211. Di religione buddhista, erano tolleranti nei confronti dell'Islam e del Nestorianesimo, che infatti conobbe un nuovo periodo di floridezza sotto di loro, proseguito fino al XIV secolo, come testimoniano alcune tombe. Poco si sa, invece, del periodo precedente, caratterizzato dal sovrapporsi dell'elemento turco alla preesistente etnia iranica, di cui resta, oltre a tracce della struttura urbana, un grande tempio buddhista (m 76x22) con una statua in argilla del Buddha seduto (di quattro metri di altezza), costruito a SO della cittadella nel corso dell'VIII secolo, e saccheggiato nel successivo[99] (Fig. 25).

La chiesa, situata su una collina nella parte nord-occidentale del *rabad*, a breve distanza ad Ovest del muro dello *shahristan*, è stata oggetto di scavi sistematici nel 1954[100] (Fig. 26). Si tratta di un edificio in *pisé*, di ridotte dimensioni, a pianta cruciforme, cui è anteposto un ben più ampio ambiente fortemente rettangolare, considerato da Kyzlasov come una sorta di cortile. Addossato al lato sud, ma aperto solo verso l'esterno è un piccolo locale rettangolare, cui non corrisponde nessun ambiente a Nord.[101] Alcune sepolture cristiane, e altre musulmane sono state trovate all'interno di questa struttura. Scarse tracce di stucco e di dipinti murali testimoniano l'esistenza di un apparato decorativo ormai completamente scomparso. La chiesa viene datata all'VIII secolo.[102]

---

[98] Alcuni identificano nella vicina Burana l'antica capitale.

[99] Pubblicato da Kyzlasov nel medesimo articolo del 1959, di cui, anzi, costituisce la gran parte. Esisteva anche un secondo complesso risalente al XII secolo.

[100] Kyzlasov (1959), pp. 155-241: sulla chiesa e le tombe cristiane pp. 230-233, pianta num. 56. La chiesa viene indicata come "oggetto IV".

[101] Misure delle varie parti: ambiente a pianta cruciforme m 5,30x4,80, ambiente a pianta rettangolare m 27x12, piccolo ambiente a pianta rettangolare m 4,50x2,25.

[102] Sulla datazione esistono alcune divergenze: secondo Litvinski sarebbe del X secolo, secondo C. Silvi Antonini Colucci apparterrebbe ad un livello del V-VI secolo (ad Ak Bešim tre livelli dal V al X secolo). Questi dati mi sono stati forniti gentilmente dagli autori durante una conversazione nel maggio 1993. C. Silvi Antonini Colucci (1973) datava la chiesa al VII-VIII secolo. Secondo Kyzlasov, archeologo dell'MGU (Moskovskij Gosudarstvennij Universitet) e autore della pubblicazione, risalirebbe senza dubbio all'VIII secolo. A proposito del già accennato disinteresse per le testimonianze cristiane d'Asia Centrale si può segnalare che A. Mongait, nel suo peraltro ben documentato *L'archéologie en U.R.S.S.*, Moscou 1959, a p. 298 parla della allora recente scoperta del tempio buddhistico di Ak Bešim, nonché

L'intero sito archeologico, solo parzialmente scavato, appare planimetricamente accostabile a numerose altre città centro-asiatiche di epoca pre-islamica, caratterizzate da una tripartizione in *arg* (cittadella), *shahristan* (quartiere dei nobili) e *rabad* (quartiere dei commercianti e degli artigiani).[103] Tale divisione, che solo il più democratico Islam farà, a poco a poco sparire, permette di individuare il peso sociale dei costruttori degli edifici delle singole zone, e costituisce quindi un elemento di grande interesse per uno studio delle testimonianze archeologiche delle religioni minoritarie. La localizzazione della chiesa, a 165 metri ad Ovest del muro occidentale dello *shahristan*, ossia all'interno del *rabad*, costituisce un fatto che sembra ricorrente nella sia pur scarsa casistica degli edifici cristiani (o presunti tali) dell'Asia Centrale. I Cristiani dovevano appartenere alla classe dei dinamici commercianti, aperti alle esperienze più varie e a contatto con genti di diverse provenienze; il loro quartiere quindi appare la sede più opportuna per una chiesa, impensabile sia nell'*arg*, sede del potere, sia nello *shahristan*, roccaforte di una nobiltà feudale su base etnica (prevalentemente iranica).[104]

La planimetria della chiesa, accostata genericamente ad edifici dell'Asia Minore e dell'Armenia,[105] si presta ad alcune considerazioni. Per quanto riguarda il parallelismo con il paese caucasico, nell'ambito della produzione armena del periodo formativo la tipologia di chiese centrali a cupola risulta ricca e variata (con absidi sporgenti, con bracci esterni rettangolari, con ambienti ausiliari),[106] anche se nessun esempio sembrerebbe prossimo ad Ak Bešim. Tutte le chiese armene, oltre ad essere del

---

delle vicende storiche della città, senza però fare alcun cenno alla chiesa, anch'essa scavata da poco.

[103] А. М. Беленицкий, И. Б. Бентович, О. Г. Большаков, *Средневековый город Средней Азии* (La città medievale centro-asiatica), Ленинград 1973, pianta 88, 1 a p. 209. Da confrontare con le precedenti piante riportate da Kyzlasov (1959), figg. 1 e 3.

[104] La localizzazione di edifici cristiani nel *rabad* appare l'unica possibile; non solo, ma una presunta chiesa trovata all'interno dello *shahristan*, farebbe, solo per questo, dubitare fortemente della sua individuazione come edificio religioso cristiano. Su questo concordano sia Košelenko sia Grenet.

[105] Kyzlasov (1959), p. 231, fa risalire il prototipo all'architettura siriaca del IV-VI secolo, citando tra l'altro J. Strzygowski, *Kleinasien. Ein Neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig 1903, cap. IV, "Die Kreuzkuppelkirche", pp. 132-157, in cui, peraltro, non vengono proposte piante assimilabili a quella di Ak Bešim.

[106] M. A. Lala Comneno, in P. Cuneo et alii, *Architettura armena dal IV al XIX secolo*, Roma 1988, p. 718.

tipo a croce libera, e non inscritta come doveva essere la nostra, avevano una sia pur embrionale navata, spesso corrispondente al braccio ovest,[107] che manca in quella di Ak Bešim. L'abside orientale è sempre semicircolare in pianta, come lo sono, il più delle volte, anche le absidi laterali.[108] Nelle chiese armene gli ambienti ausiliari, sempre due, risultano accessibili dalla chiesa stessa, anche perché strettamente connessi con le funzioni liturgiche, e non vengono mai utilizzati come battisteri; ciò è invece ipotizzato da Kyzlasov per Ak Bešim.[109] Il vasto ambiente che precede la chiesa può ricordare per proporzioni e dimensioni il *gavit'* (detto anche *žamatun*) delle chiese armene. Va però fatto notare che questo atrio caratterizza le chiese armene di epoca medievale, non compare invece nel periodo formativo.[110]

La pianta della chiesa è stata confrontata più recentemente con quella numero XI di al-Hira, in Mesopotamia, per quanto riguarda la parte absidale, che appare simile per la forma, per la presenza dei vani laterali (due) e per il fatto di essere sostanzialmente una croce inscritta.[111] Il modello mesopotamico appare, nonostante la distanza, il più probabile.

---

[107] La cappella di S. Sarkis (S. Sergio) a Bǰni (regione di Hrazdan, Repubblica d'Armenia, ex-URSS), del VII secolo, peraltro a croce libera, che misura m 5x5, dimensioni prossime alle nostre, è anche una delle poche con le absidi nord e sud a pianta rettangolare, Cuneo, *op. cit.*, pp. 158-159.

[108] Un raro esempio di chiesa cruciforme con tre absidi rettangolari è costituito da S. Łazar di Sařnałbyur (regione di Ani, Repubblica d'Armenia), del VI secolo, ma dalla pianta allungata e di dimensioni maggiori (m 11,20x9): Cuneo, *op. cit.*, p. 238. Le absidi nord e sud rettangolari si trovano nella cappella di Čičkanivank' (regione di Spitak, Repubblica d'Armenia) del VII secolo: Cuneo, *op. cit.*, p. 256; S. Amenap'rkič' (S. Salvatore di tutti) ad Artašavan (regione di Aštarak, Repubblica d'Armenia): Cuneo, *op. cit.*, p. 193; S. Gevorg (S. Giorgio) di Arǰovit (regione di Spitak, Repubblica d'Armenia), del VI-VII secolo: Cuneo, *op. cit.*, p. 256; oltre a qualche altro caso, ma in chiese con navata anteposta alla zona absidale.

[109] Gli esempi sono troppo numerosi per poter essere citati: vedi comunque Cuneo, *op. cit.*, pp. 711, 719, 726.

[110] Cuneo, *op. cit.*, pp. 734-741.

[111] Al-Hira si trova nell'odierno Irak, a breve distanza da Kufa, nella provincia di Najaf. Questo parallelismo è stato riproposto da Maršak, nel corso di una sua lezione-conferenza all'Università di Roma nel 1989. Vedi U. Monneret de Villard, *Le chiese della Mesopotamia*, Roma 1940, pianta 31. Il grande orientalista italiano aggiungeva al-Hira "doveva essere una grande città, con traffico commerciale intenso, tanto che vi arrivavano per l'Eufrate e i canali anche bastimenti dalle Indie e dalla Cina" (p. 32). I continui scambi di questa città con l'Asia Centrale hanno indotto gli Inglesi a

Diciotto tombe cristiane sono state scavate all'interno dell'edificio e intorno, sul lato est.[112] I corpi, — si tratta di europoidi —, orientati verso Ovest, erano quasi tutti privi di oggetti; sono stati trovati soltanto una croce di bronzo con catena, orecchini in forma di anelli piatti di nefrite, appesi ad un filo in metallo, collane di vetro tipiche del VII-VIII secolo.

Un complesso tombale, costruito in mattoni crudi e risalente al VII-VIII secolo, è stato scavato a 400 metri ad Ovest delle mura dello *shahristan.*[113] Si tratta anche in questo caso di tombe di europoidi, con scarsissimi oggetti, tra i quali una brocca in terracotta, di semplice fattura, decorata con una croce, incisa dopo la cottura[114] (Fig. 27).

TURKESTAN ORIENTALE

Tutta la vasta regione, definita Turkestan orientale e parte dell'odierno Xinjiang (Repubblica Popolare Cinese), ha conosciuto un certo sviluppo del Nestorianesimo, destinato ad una nuova, vivacissima

---

pubblicare gli scavi di al-Hira, tra l'altro, sul *Journal of the Royal Central Asian Society*, XIX, 1932. Ulteriori possibili, per quanto non molto stringenti, parallelismi planimetrici si possono stabilire con altri edifici mesopotamici, quali il palazzo abbaside di Ukhaidir, non lontano da Karbala (Irak), del 780 circa, per la parte centrale, oltre il cortile d'onore, K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture, Revised and Supplemented* by J. Allan, Cairo 1989, pianta 147, già citata dal Monneret (pianta 45). Ma anche un altro palazzo islamico mesopotamico, questo però omayyade, il Dar al-Imara "Palazzo del Governo" di Kufa (odierno Irak), fondato nel 670 circa, ma ingrandito in epoca abbaside, risulta senz'altro accostabile, Creswell, *op. cit.*, pianta 2. I recenti scavi del palazzo omayyade di Amman (Giordania) hanno riportato alla luce un impianto simile; Creswell, *op. cit.*, pianta 96. Si tratta quindi di una tipologia dell'architettura mesopotamica del VII-VIII secolo, non inverosimile prototipo per edifici di culto di quella religione che aveva uno dei suoi centri propulsori tra il Tigri e l'Eufrate. Vedi anche B. Finster, J. Schmidt, "Sasanidische und frühislamische Ruinen im Iraq", in *Baghdader Mitteilungen*, VIII (1976), (ma 1977), dove vengono riportate anche chiese (Rahaliya, Qusair chiesa A dentro le mura e chiesa B extra muros) ed edifici civili (Damgan, Kish).

[112] Kyzlasov (1959), pp. 232-233, individua tre diversi tipi di sepolture, tutte, comunque, coeve alla chiesa. Cinque sepolture musulmane di epoca posteriore e addossate all'interno del muro nord del cosiddetto cortile, hanno diverso orientamento (le teste verso Nord, anche se l'Islam prescrive che i morti vengano seppelliti con il viso rivolto verso la Mecca). Grenet (1984), pp. 185-186, considera queste tombe un po' più tarde.

[113] Il cosiddetto oggetto III: Kyzlasov (1959), pp. 230-231.

[114] Kyzlasov (1959), p. 231, fig. 55 V; Grenet (1984), pp. 184-185.

fioritura sotto i Mongoli, di cui però fino ad oggi non esistono quasi tracce archeologiche.

Qocho, edificio con dipinti a soggetto cristiano

Un edificio dove sono stati trovati dei dipinti a soggetto indiscutibilmente cristiano si trova a Qocho, nel Turkestan orientale. La città di Qocho, conosciuta anche come Kara Qocho, Kara Koto o anche Dakainus-Shari, e nota oggi con il nome cinese di Gaochang, è un vasto sito archeologico poco ad Est di Turfan (Tulupan in cinese), nell'oasi omonima, sul percorso settentrionale della Via della Seta, nell'odierna Regione Autonoma Uigura del Xinjing, la parte più occidentale della Repubblica Popolare Cinese.[115]

Della città l'unica planimetria nota rimane quella, assai imprecisa, dell'inizio di questo secolo dovuta a Grünwedel,[116] sulla quale non sono riportate costruzioni cristiane identificate come tali.

L'edificio definito tempio "cristiano" di Qocho da von Le Coq, il grande esploratore della zona, non è stato studiato ancora approfonditamente[117] (Fig. 28). Si tratta, stando alla pianta del 1913, di una costruzione di forma allungata, all'apparenza solo parzialmente scavata e di cui quindi non si possono ricavare le misure totali. Vi si individuano tre ambienti ai cui muri è stata addossata, in un periodo successivo, una seconda parete.[118] Un quarto ambiente, sulla destra, sembra avere funzioni di atrio; non resta traccia né delle coperture, né dei collegamenti

---

[115] Gli edifici di Gaochang, ad eccezione di pochi *stupa* oggetto di un restauro di tipo ricostruttivo, sono oggi degli ammassi informi e irriconoscibili di terra, che il vento, il sole, il gelo hanno ormai completamente rimodellato.

[116] Grünwedel (1906), riportata dalla Maillard (1983), fig. 9, e anche da Klimkeit (1988), fig. 12 a p. 37.

[117] Le Coq (1913), pianta 1, che dà la scala (non riportata dalla Maillard [1983], fig. 80), ma non l'indicazione del Nord. La stessa Maillard, più interessata alle testimonianze dell'architettura buddhista, e che, comunque, non ha visitato di persona la regione, relega in un *Annexe* gli edifici dei Cristiani e dei Manichei, nel suo pur documentatissimo volume. Mi è riuscito impossibile durante il mio sopralluogo nel 1992 individuare la localizzazione esatta dell'edificio in questione.

[118] Una parete-fodera si trova anche a Xaroba košuk, la presunta chiesa a Nord di Merv.

tra i varii ambienti, né dell'abside.[119] Allo stato attuale sembra impossibile qualsiasi accostamento ad edifici cristiani.

L'elemento di gran lunga più interessante di questa presunta chiesa è costituito dalle sue pitture murali, scoperte sotto la parete-fodera. Una di questa, la più nota, raffigura una scena interpretata concordemente come "La Domenica delle Palme" e datata da Bussagli alla fine del IX secolo[120] (Fig. 29). Tre oranti dai tratti orientali con un ramo verdeggiante in mano guardano verso un sacerdote, di dimensioni maggiori, dalle caratteristiche somatiche occidentali, che regge nella destra una coppa e nella sinistra un turibolo (non facilmente individuabile). Lo stile del dipinto è stato accostato a quello della scuola di Khotan, centro carovaniero sulla pista meridionale della Via della Seta, nonché a quello della Sogdiana; certamente le interconnessioni e le influenze sono da ricercare ad Ovest, da dove provenivano i missionari e i propagatori della religione estranea alle credenze locali.

Un secondo dipinto (Fig. 30), ormai perduto, noto solo attraverso disegni,[121] raffigura un sacerdote aureolato, a cavallo, che regge con la destra una lunga asta terminante con una croce; davanti a lui due figure stanti, probabilmente i donatori. Risulta praticamente impossibile avanzare delle ipotesi sullo stile o su dettagli di questo dipinto.

Nonostante l'importanza di questo edificio e le numerose testimonianze sul Cristianesimo locale non si ha notizia, fino ad oggi, di oggetti cristiani rinvenuti a Qocho.

---

[119] Le misure, dedotte dalla pianta di von Le Coq, in una scala 1:360, sarebbero le seguenti: larghezza interna m 7,70 circa, larghezza esterna m 11,50, spessore dei muri da m 2,50 a m 3,80 (compresa la controparete), lunghezza del vano 1 (quello che sembra di accesso, che però è largo m 5,20) m 9,00, del vano 2 m 5,55, del vano 3 m 7,90, del vano 4 imprecisabile. Gran parte degli edifici di Qocho sono costruiti utilizzando delle casseforme per argilla di cm 60-70 di altezza, invece dei mattoni.

[120] Misura cm 59,8x63,5, e si trova ora a Berlino, Staatliche Museen, Indische Kunstabteilung, I B 6911; Le Coq (1913), f. 7; Le Coq (1926), Tafel 9; Bussagli (1963), (1978^2), pp. 111-114, foto a p. 112. Il dipinto, che rappresenta la più conosciuta (ma forse anche l'unica nota ai non specialisti) testimonianza di Cristianesimo in Asia Centrale, è stata riprodotta numerosissime volte, data anche la sua collocazione in un museo europeo. Deichmann (1993), p. 23, ne parla attribuendolo al primo millennio, e a p. 40 "si potrebbe trattare dunque dell'unica testimonianza giuntaci del nestorianesimo diffusosi in Estremo Oriente".

[121] Le Coq (1913), f. 1; riportato anche dalla Maillard (1983), fig. 80 b. La figura del sacerdote-cavaliere era alta 2 metri circa.

Tracciato meridionale delle Via della Seta

Nel sito di Niya, ad Est di Khotan, Stein ha riportato alla luce dei rilievi lignei dagli inconsueti motivi decorativi[122] (Figg. 31, 32). Datati al VI-VII secolo, e utilizzati, al momento del ritrovamento, in funzione di architravi, presentano composizioni perfettamente paratattiche, accostabili a prototipi iranici provinciali nella disposizione delle figure, e a soggetti paleocristiani per quanto riguarda la parte centrale, caratterizzata da un vaso da cui fuoriescono elaborati e lussureggianti elementi vegetali.

Da Miran, dove sono stati trovati i ben noti dipinti murali,[123] proviene un sigillo con un nome interpretato come 'Antonio', attribuibile in questo caso alla locale comunità cristiana.[124]

Conclusione

Si potrebbero considerare nuove province dell'archeologia cristiana, indipendentemente dalla loro collocazione geografica, quelle zone in cui il Cristianesimo ha avuto una sua consistente diffusione, dove ha creato delle strutture organizzative di cui restano incontrovertibili testimonianze storiche, letterarie ed archeologiche. Si allargherebbe così il territorio prevalentemente verso Oriente, inglobando e mettendo in relazione regioni mal note (la cristianissima Socotra, nell'Oceano Indiano; l'isola di Failaka, nel Golfo Persico; la stessa India, per non citare che alcuni esempi), ma di grande interesse storico. Il seme gettato dalla profonda cristianizzazione del potente impero romano ha portato frutti in zone lontanissime, che bisognerebbe mettere in relazione nell'ambito di un discorso unitario e interdisciplinare al tempo stesso.[125]

---

[122] Questi rilievi, che provengono dalla cosiddetta Hall III della casa n. XXVI, si trovano ora al Museo Nazionale di New Delhi; misurano m 2,60 circa di lunghezza. Di fronte a Faizabad, nell'oasi di Khotan, il grande centro carovaniero del tracciato meridionale Stein descrive sommariamente una piccola costruzione rupestre con portico anteposto, attribuendola in forma dubitativa a Nestoriani o Manichei: vedi Stein, *op. cit.*, I, p. 264 n. XXVI.III.I e foto 63, IV, tav. XVIII.

[123] Vedi nota 85.

[124] Stein, *op. cit.*, I, p. 465. Si tratta di documenti in tibetano, che riportano in questo caso le sillabe non tibetane *an-tone*.

[125] Deichmann (1993), p. 23, estende a questi territori e alla loro produzione il concetto di archeologia cristiana.

Per quanto riguarda i limiti cronologici il problema risulta altrettanto difficile da definire. Si può parlare di archeologia cristiana per dei reperti centro-asiatici del VII-X secolo? Il numero, per ora modesto, di ritrovamenti in quella zona rende il problema di importanza secondaria. Ma se in un futuro non lontano la tecnologia occidentale e l'esperienza specifica degli archeologi europei fossero messe al servizio delle ricerche sul campo in tutta l'Asia Centrale, i risultati, date le premesse storiche, non dovrebbero mancare.

BIBLIOGRAFIA SOMMARIA

A. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, London 1968.

Bartol'd (1964) = В. В. Бартольд, "О Христианстве в Туркестане в домонгольский период (По поводу семиреческих надписей)", (Sul cristianesimo nel Turkestan durante il periodo pre-mongolo. A proposito delle iscrizioni del Semireč'e), in *Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества*, VIII (1894), pp. 1-32; riedito in *Сочинения*, II, 2, *Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии* (Opere. Lavori su problemi particolari della storia dell'Asia Centrale), Москва 1964, pp. 265-302.

Bartol'd (1966) = В. В. Бартольд, "По поводу христнанского селения Вазкерд" (A proposito del villaggio cristiano di Vazkerd), *Туркестанские ведомости*, n. 21, 1894; riedito in *Сочинения*, IV, *Работы по археологии, нумизматике, эпиграфике и этнографии* (Opere. Lavori di archeologia, numismatica, epigrafia ed etnografia), Москва 1966, p. 110.

Barthold (1977) = V. V. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, London 1977.

Belenitsky (1969) = A. Belenitsky, *The Ancient Civilization of Central Asia*, Geneva and London 1969 (Ak Bešim p. 139) (edizione italiana, Genève 1975, p. 139).

Belenickij et alii (1977) = А. М. Беленицкий, Б. И. Маршак, В. И. Распопова, А. И. Исаков, "Новые раскопки в Пенджикенте" (Nuovi scavi a Pendžikent), in *Археологические открытия 1976 года*, Москва 1977, p. 559.

Bernštam (1941) = А. Н. Бернштам, *Памятники старины Таласской долины. Историко-археологический очерк* (Monumenti antichi della valle del Talas. Studio storico-archeologico), Алма-Ата 1941.

E. Blochet, "Christianisme et Mazdéisme chez les Turcs orientaux", in *Revue de l'Orient Chrétien*, série 3, VII (1929-1930), pp. 31-125.

Ch. Bonin, "Notes sur les anciennes chrétientés nestoriennes d'Asie Centrale", in *Journal Asiatique*, série 9, XV (1900), pp. 584-592.

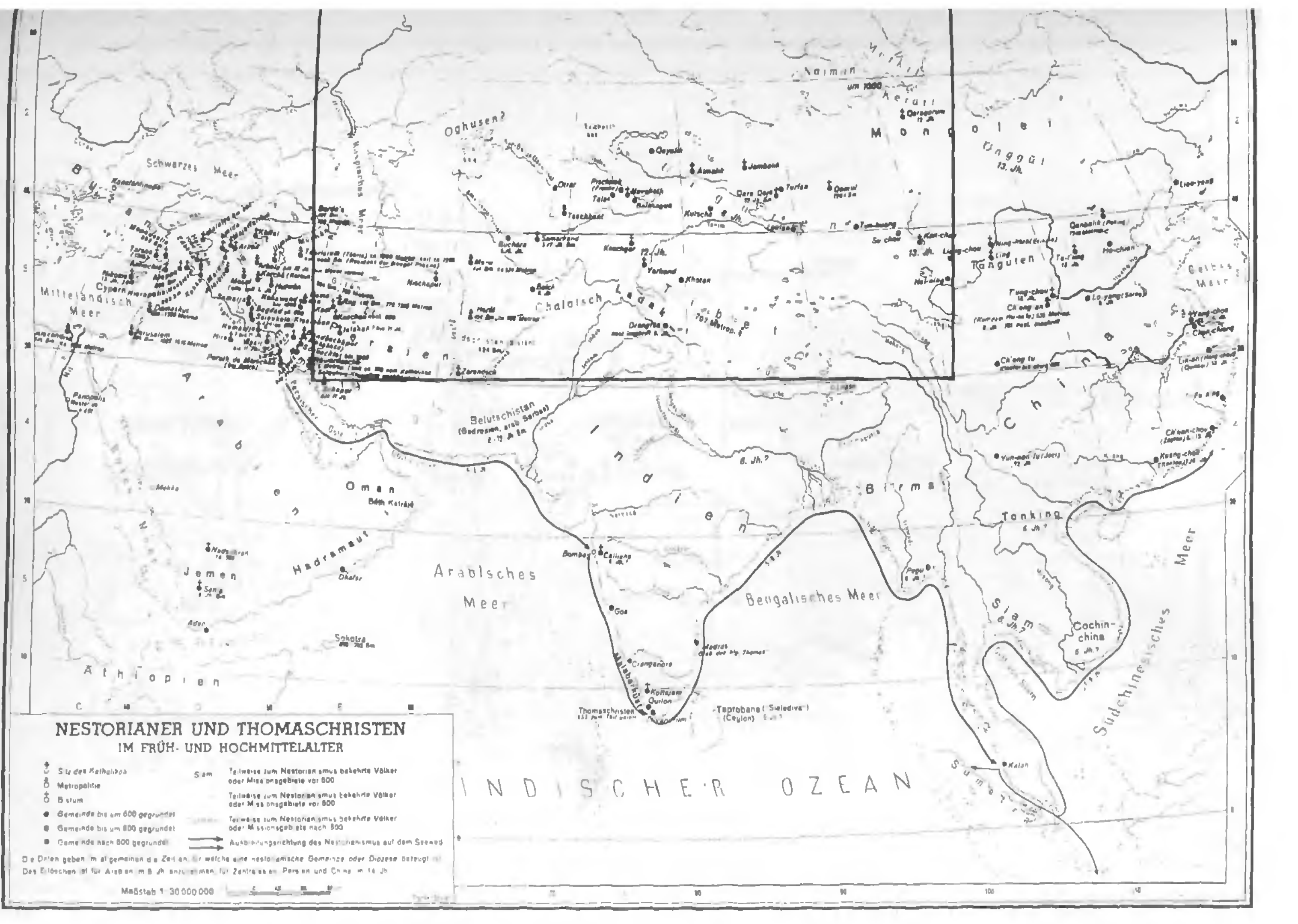


Fig. 1 - Carta geografica dell'Asia con gli insediamenti nestoriani (da *Grosser Historischer Weltatlas, Zweiter Teil Mittelalter,*
[illegible] l'ortografia dei toponimi della carta geografica è diversa che quella usata nel testo.

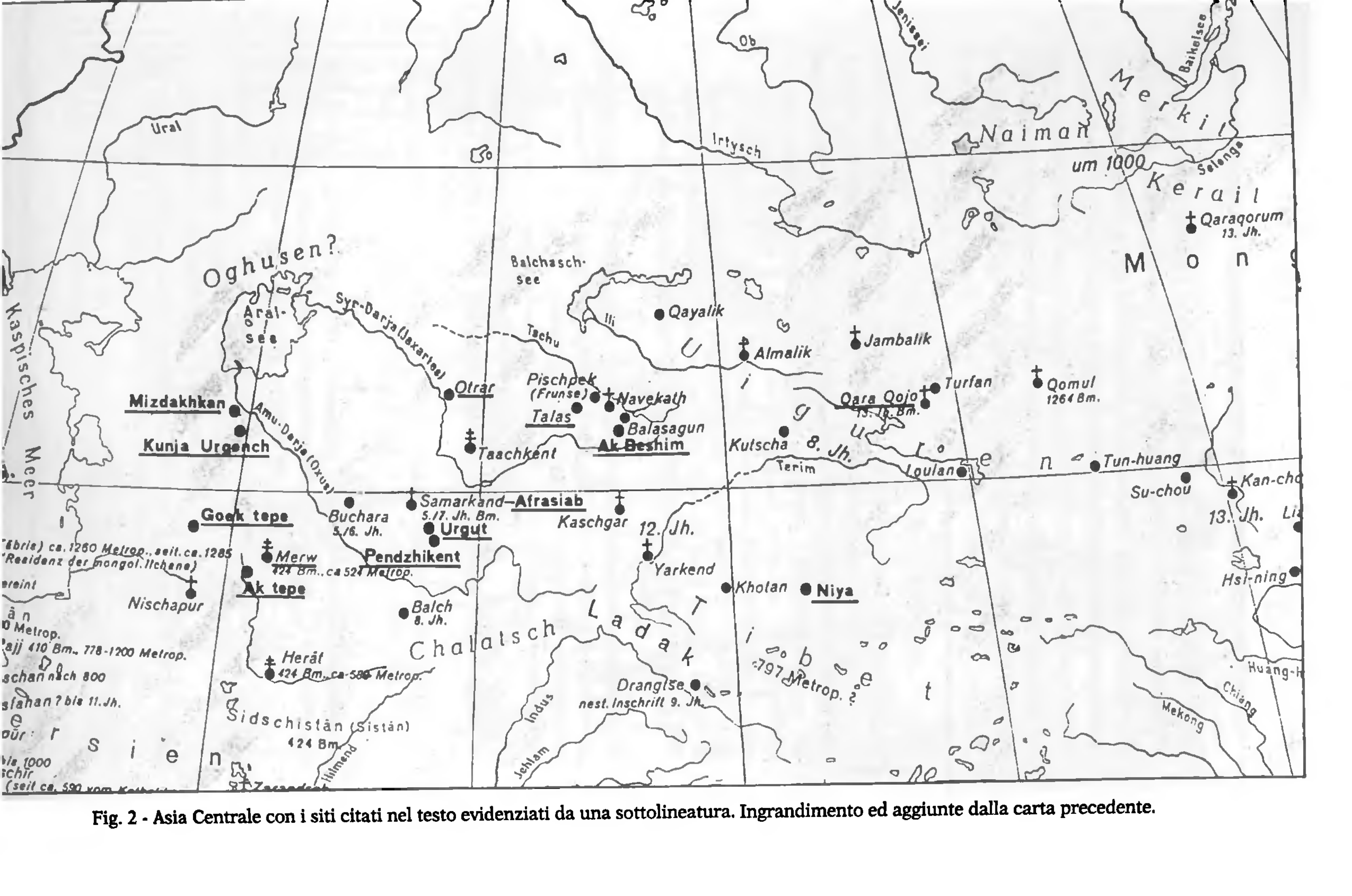


Fig. 2 - Asia Centrale con i siti citati nel testo evidenziati da una sottolineatura. Ingrandimento ed aggiunte dalla carta precedente.

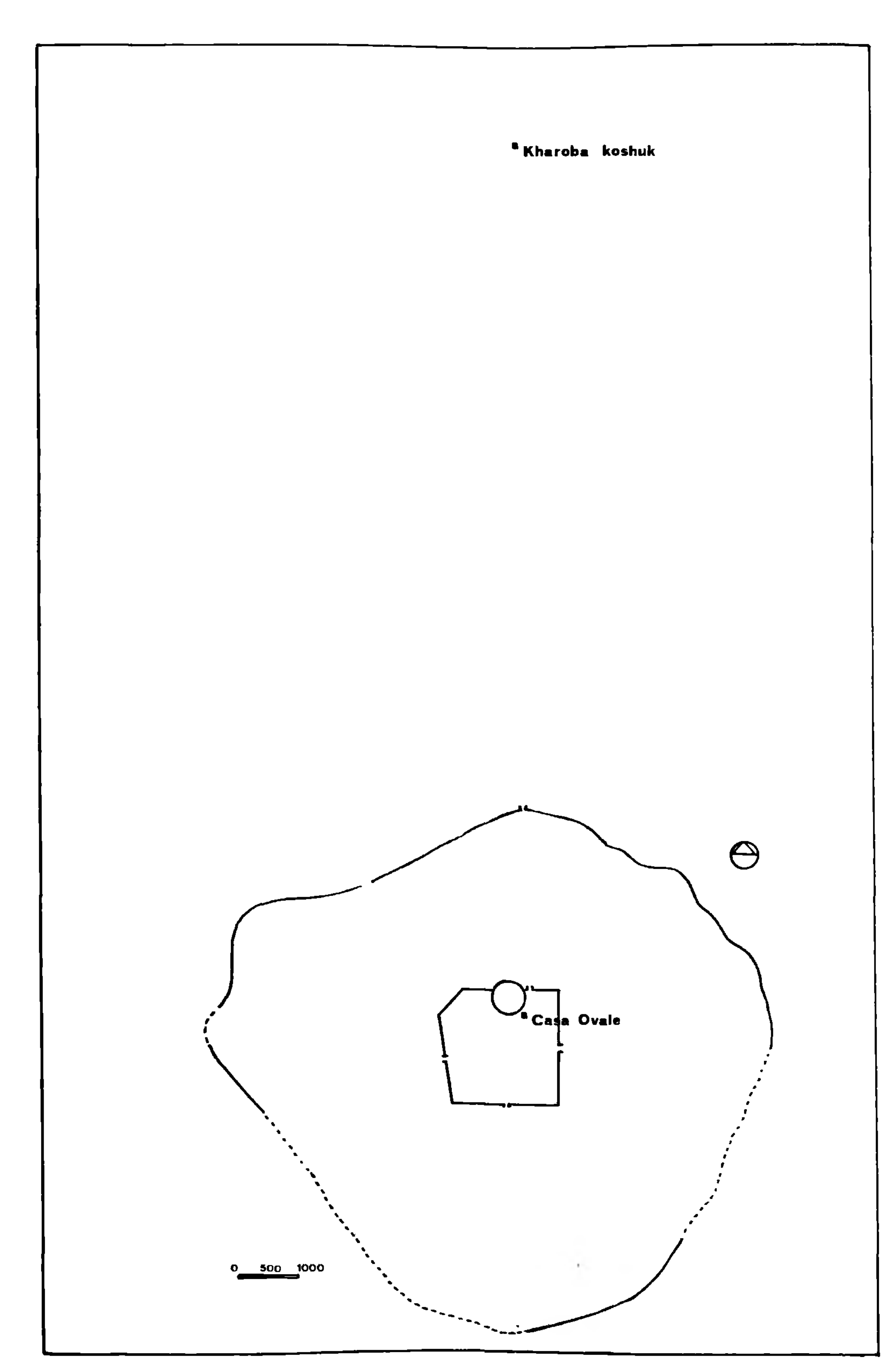

Kharoba koshuk
Casa Ovale
0 500 1000

Fig. 6 - Merv (Turkmenistan), Xaroba košuk: esterno (foto ISMEO, Dep. CS 17045/15, PC).

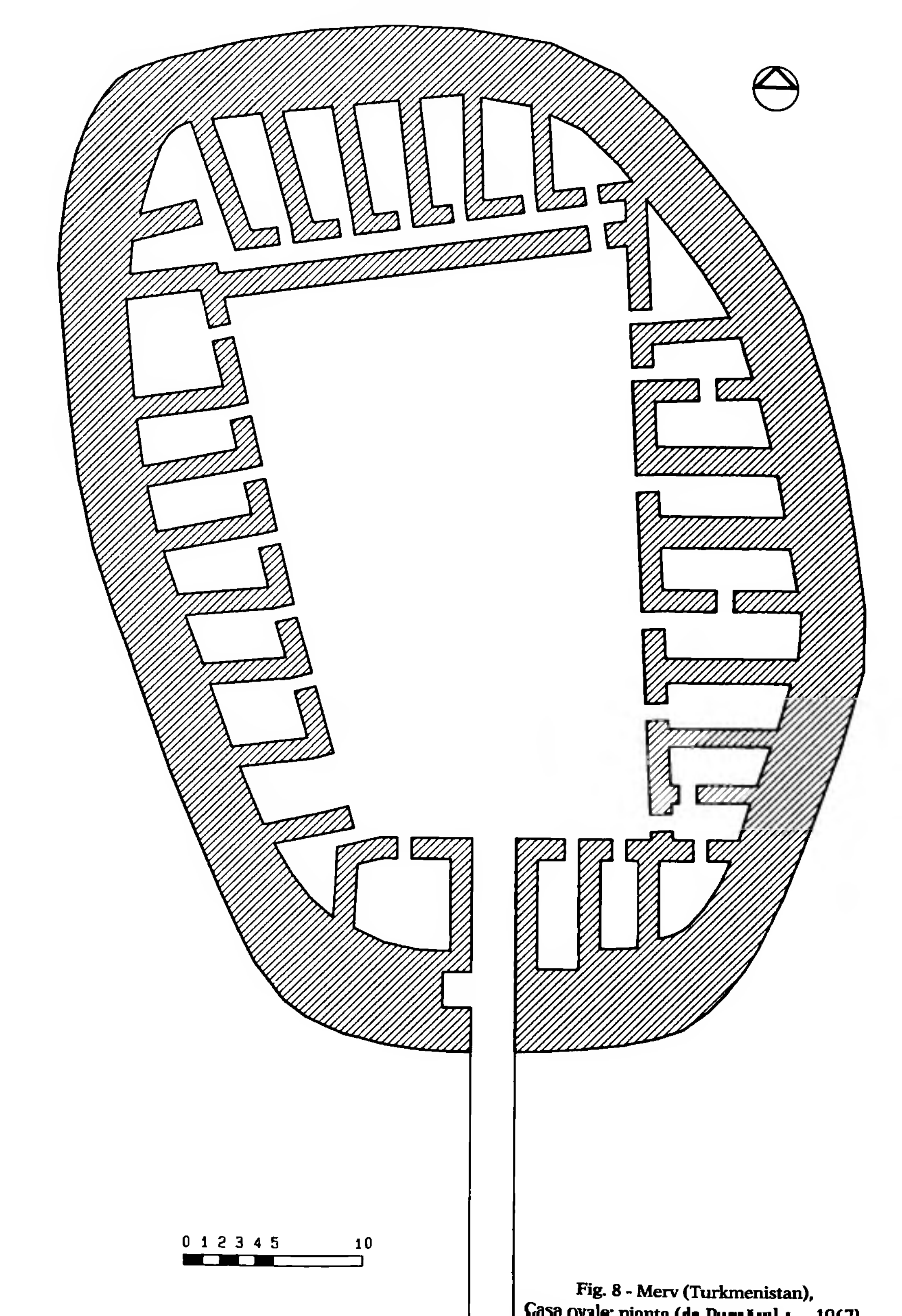


Fig. 8 - Merv (Turkmenistan),
Casa ovale: pianta (da [illegible] 1967)



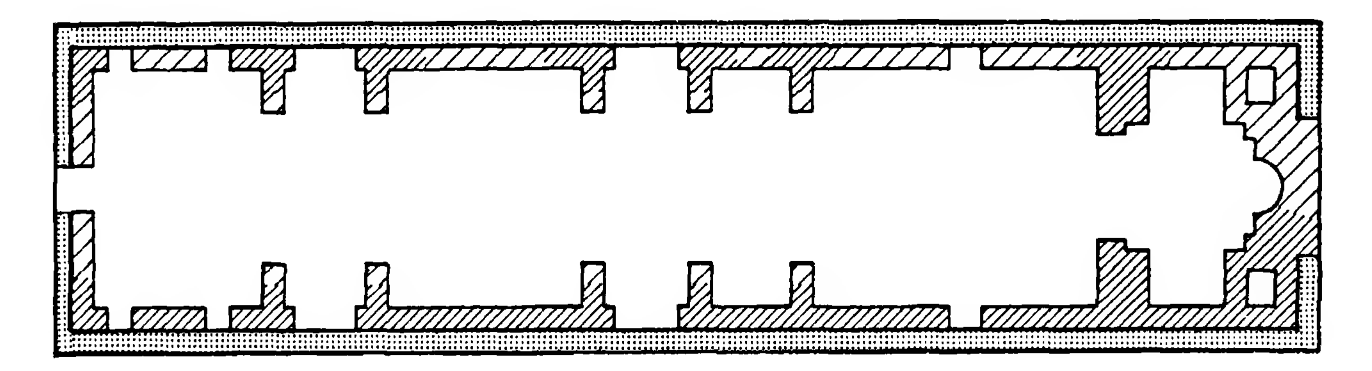


Fig. 4 - Merv (Turkmenistan), Xaroba košuk: pianta (il muro-fodera è indicato da una puntinatura) (da Pugačenkova 1958).

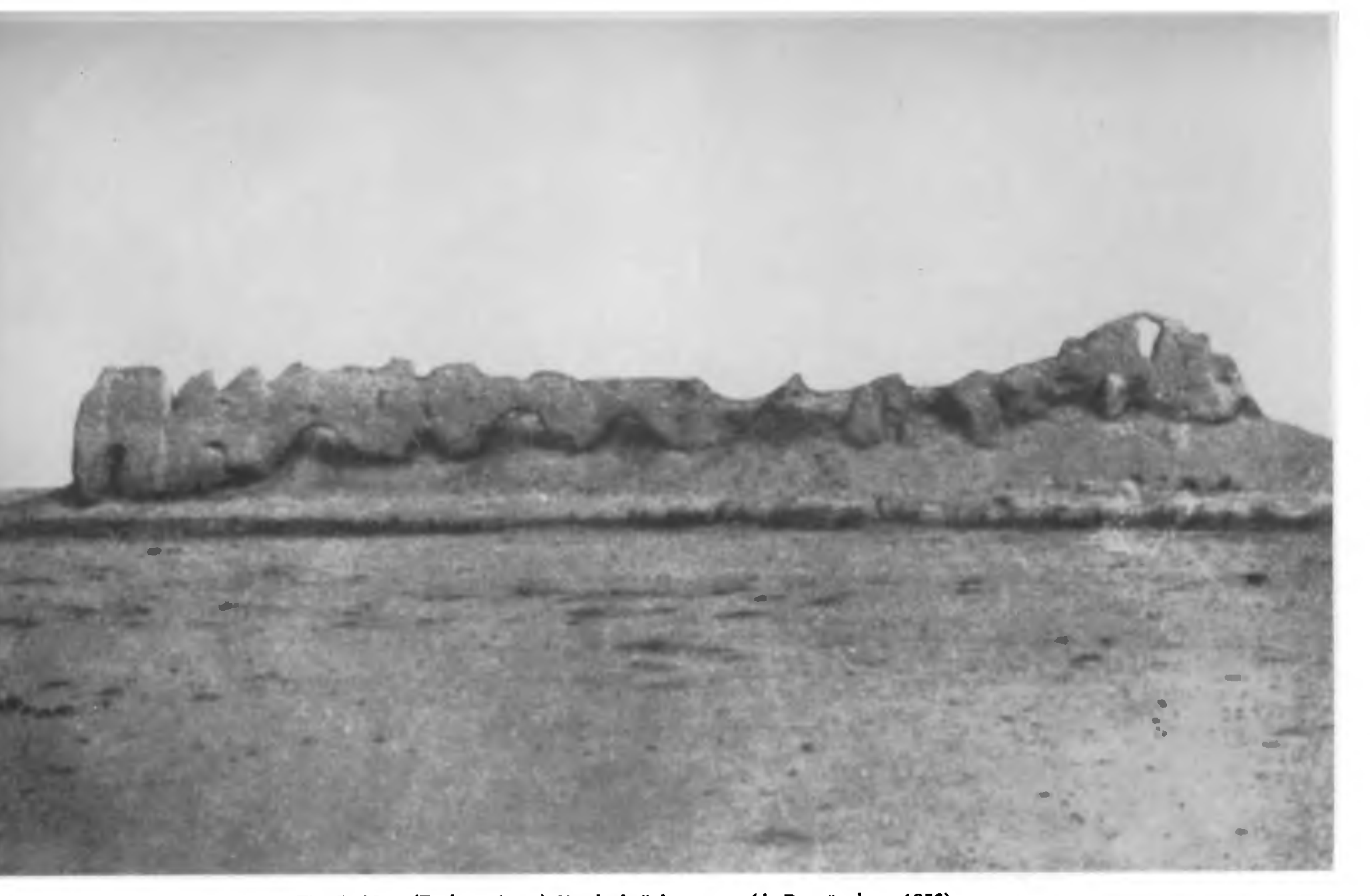


Fig. 5 - Merv (Turkmenistan), Xaroba košuk: esterno (da Pugačenkova 1958).



Fig. 9 - Merv (Turkmenistan), Casa ovale: esterno, come appare oggi (foto M.A. Lala Comneno).

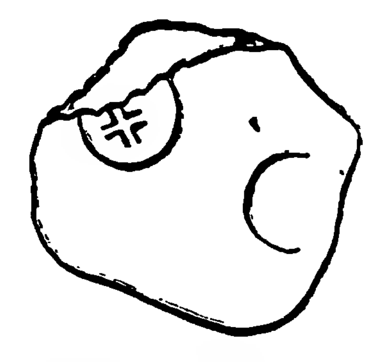


Fig. 10- Ak tepe (Turkmenistan), bollo in terracotta (da Gubaev 1977).

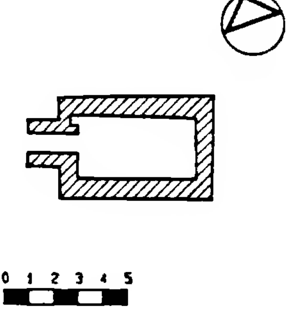


Fig. 11 - Mizdaxkan (Uzbekistan), *Naus:* pianta (da Grenet 1984).

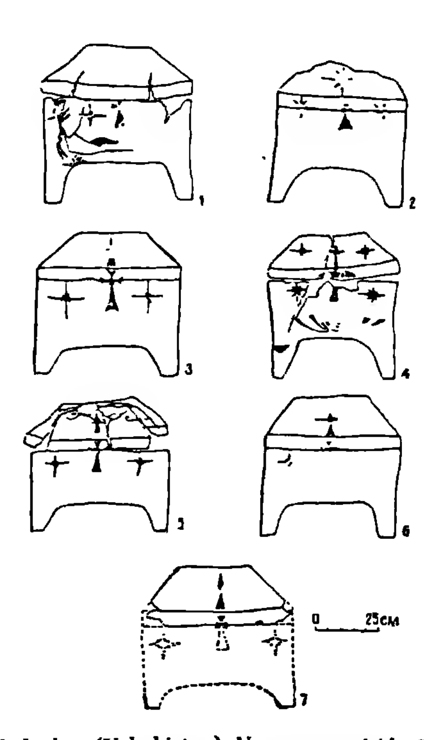


Fig. 12 - Mizdaxkan (Uzbekistan), *Naus:* ossuari (da Grenet 1984).

Fig. 13 - Kunja Urgenč (Turkmenistan), Museo di Taš Medrese: frammenti con croce incisa (foto M.A. Lala Comneno).



Fig. 15 - Afrasiab (Samarcanda, Uzbekistan), croce in bronzo (da Terenožkin 1950).

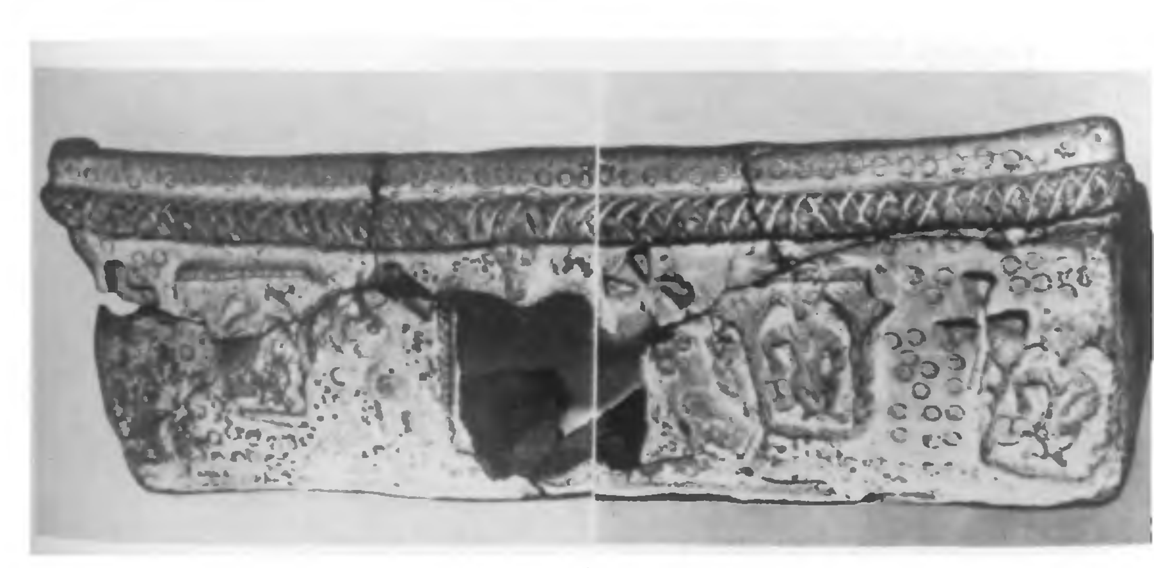


Fig. 16 - Afrasiab (Samarcanda, Uzbekistan), ossuario, ora al Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo (da Belenitsky 1969).

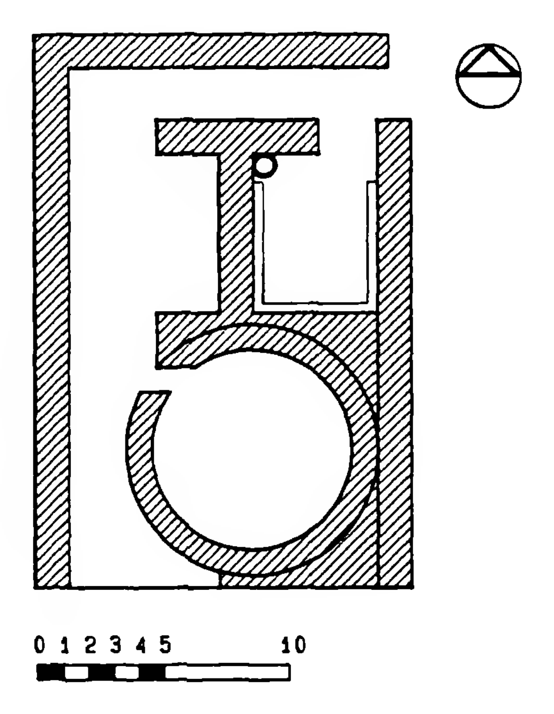


Fig. 17 - Koštepa (Uzbekistan), chiesa: pianta
(da Isxakov et alii 1977).



Fig. 18 - Urgut (Uzbekistan), turibolo in bronzo, ora al Museo dell'Ermitage di San Pietroburgo (da Zalesskaja 1972).

Fig. 19 - Pendžikent (Tagikistan), Museo Rudaki: ossuario (foto M.A. Lala Comneno).

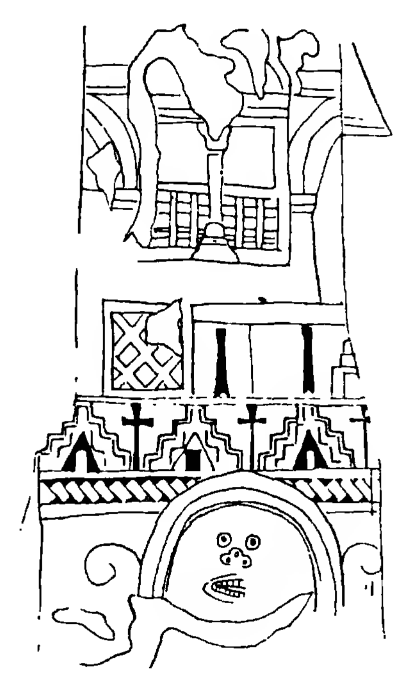


Fig. 21 - Pendžikent (Tagikistan),
particolare del dipinto murale precedente
(da Maillard 1983).

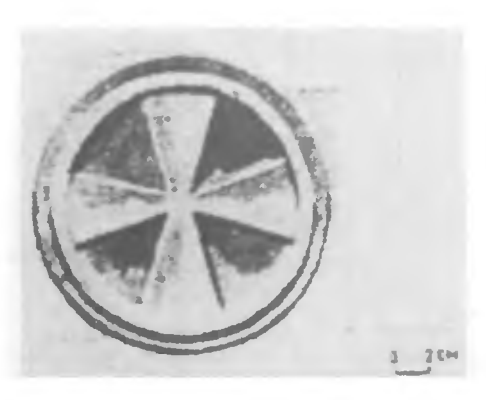


Fig. 22 - Taraz (Kazakhstan), terracotta (da Senigova 1972).

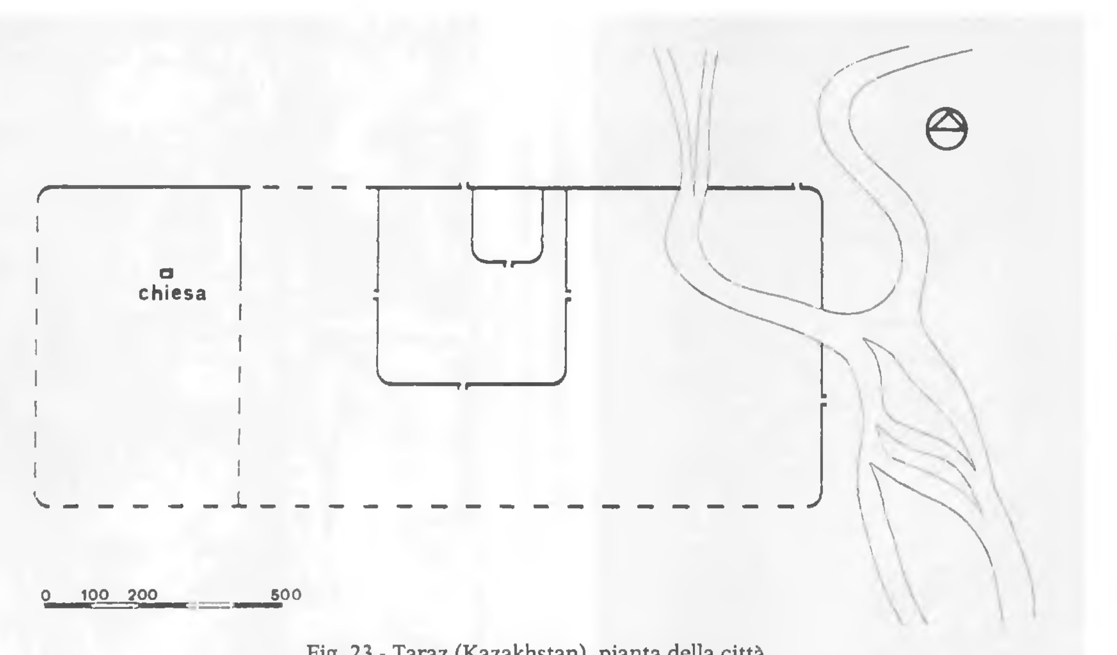


Fig. 23 - Taraz (Kazakhstan), pianta della città,
con localizzazione dell' edificio citato nel testo (da Senigova 1972).

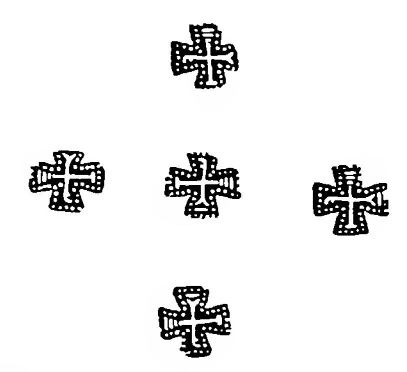


Fig. 24 - Bishkek (Kirghisistan), brocca d'argento,
ora al Museo del Kazakhstan di Alma Ata, particolare dei bolli (da Trever 1940).

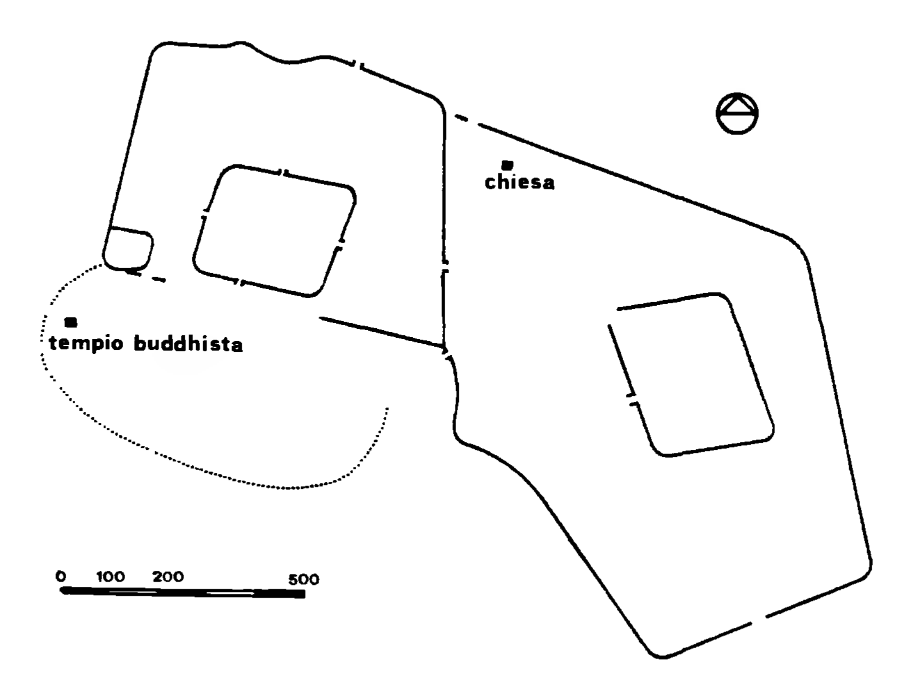


Fig. 25 - Ak Bešim (Kirghisistan), pianta del sito, con localizzazione degli edifici citati nel testo (da А. М. Беленицкий, И. Б. Бентович, О. Г. Большаков, *Средневековый город Средней Азии* [La città medievale centro-asiatica], Ленинград 1973).

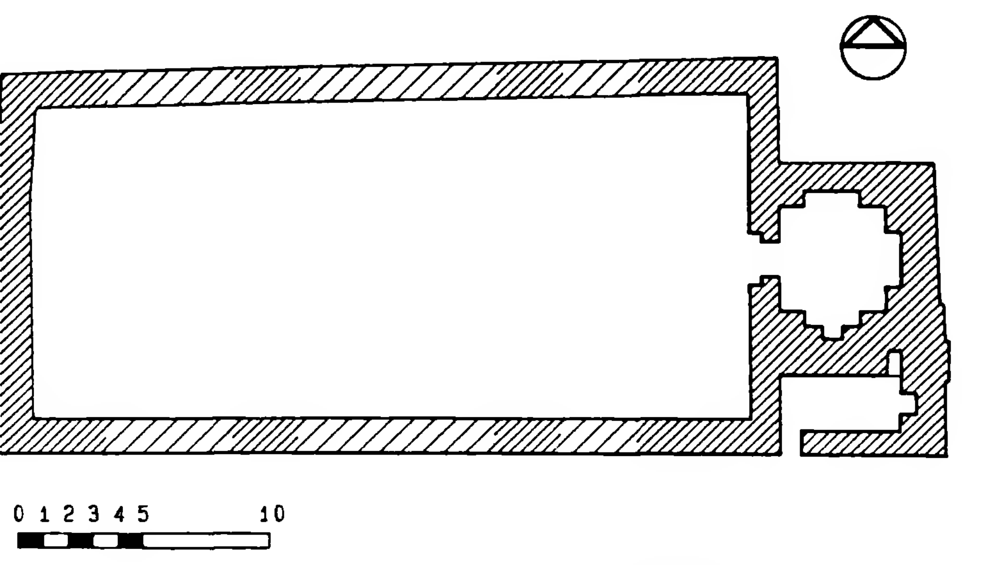


Fig. 26 - Ak Bešim (Kirghisistan), chiesa: pianta (da Kyzlasov 1959).



Fig. 27 - Ak Bešim (Kirghisistan), anfora di terracotta (da Kyzlasov 1959).

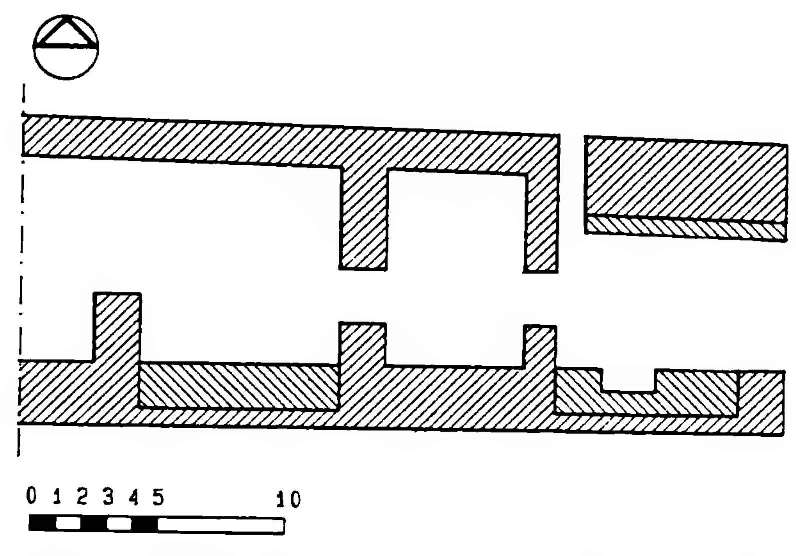


Fig. 28 - Qocho (Xinjiang, R.P. Cinese), "chiesa": pianta (da von Le Coq 1913).

Fig. 29 - Qocho (Xinjiang, R.P. Cinese), "chiesa": dipinto murale "La Domenica delle Palme", ora agli Staatliche Museen, Indische Kunstabteilung di Berlino (da Bussagli 1963).



Fig. 30 - Qocho (Xinjiang, R.P. Cinese), dipinto murale perduto (da Maillard 1983).

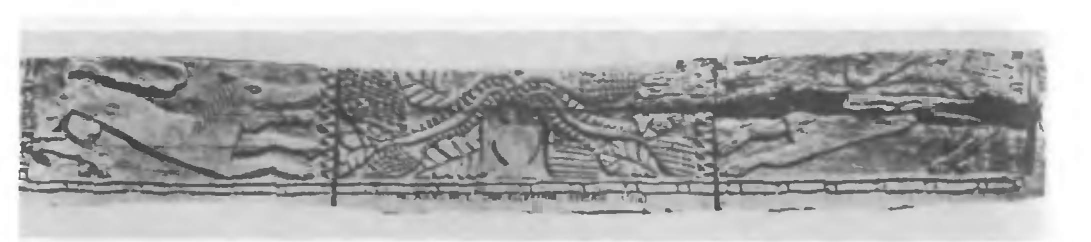


Fig. 31 - Niya (Xinjiang, R.P. Cinese), legno scolpito, ora al National Museum di New Delhi (da Stein, *Serindia, Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, IV, Oxford 1921).



Fig. 32 - Niya (Xinjiang, R.P. Cinese), legno scolpito, ora al National Museum di New Delhi (da Stein, *Serindia, Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, IV, Oxford 1921).

Borisov (1948) = А. Я. Борисов, "Сирийская надпись на сосуде из Тараза" (Iscrizione siriaca su un vaso di Taraz), in *Известия Академии Наук Казахской ССР, Серия археологическая*, I, 46 (1948), pp. 105-108.

O. Braun, "Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe", in *Oriens Christianus*, I (1901), pp. 138-152.

S. P. Brock, "Syriac Inscriptions: A Preliminary Check List of European Publications", in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, XXXVIII, 3 (1978), pp. 269-271 [256-271].

L. E. Browne, *The Eclipse of Christianity in Asia*, Cambridge 1933.

F. C. Burkitt, *Urchristentum im Orient*, Tübingen 1907.

Bussagli (1963) = M. Bussagli, *La peinture de l'Asie Centrale*, Genève 1963, (Qocho pp. 111-114).

Chavannes (1897) = E. Chavannes, "Le nestorianisme et l'inscription de Kara-Balgas-soun", in *Journal Asiatique*, série 9, IX (janvier-février 1897), pp. 43-85.

Chmelnizkij (1989) = S. Chmelnizkij, *Zwischen Kuschanen und Arabern. Die Architektur Mittelasiens im V.-VIII. Jh.*, Berlin 1989.

Chwolson (1890) = D. Chwolson, *Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, St. Petersburg 1890.

Dauvillier (1948) = J. Dauvillier, "Les provinces chaldéennes 'de l'extérieur' au Moyen Age", in *Mélanges offerts au R.P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse 1948, pp. 260-316.

J. Dauvillier, "L'expansion de l'Eglise syrienne en Asie Centrale et en Extrême Orient", in *L'Orient syrien*, I (1956), pp. 76-87.

Deichmann (1993) = F. W. Deichmann, *Archeologia cristiana*, Roma 1993, trad. italiana di *Einführung in die christliche Archäologie*, Darmstadt 1983.

Dresvjanskaja (1966) = Г. Я. Дресвянская, "Христианский некрополь древнего Мерва" (La necropoli cristiana dell'antica Merv), *Материалы научной конференции аспирантов Ташкентского государственного университета* (Materiali della conferenza scientifica degli aspiranti dell'università statale di Taškent), Ташкент 1966.

Dresvjanskaja (1968 a) = Г. Я. Дресвянская, *Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания* (I monumenti archeologici del primo cristianesimo di Merv fino alla conquista araba), Tesi di dottorato, Ташкент 1968.

Dresvjanskaja (1968 b) = Г. Я. Дресвянская, "Хароба-Кошук", in *Памятники Туркменистана*, I, 5 (1968).

Dresvjanskaja (1974) = Г. Я. Дресвянская, "«Овальный» дом христианской общины в старом Мерве" (La casa «ovale» della comunità cristiana

nell'antica Merv), in *Труды южно-туркменистанской археологической комплексной экспедиции* (Lavori della spedizione archeologica complessa del Turkmenistan meridionale), XV (1974), pp. 155-181.

Г. Джумагулов, *Язык сиро-тюркских (несторианских) памятников Киргизии* (La lingua dei monumenti siro-turcici [nestoriani] della Kirghisia), Фрунзе 1971.

G. Frumkin, *Archaeology in Soviet Central Asia*, Leiden 1970.

A. Grant, *The Nestorians or the Lost Tribes — account of their manners, customs and ceremonies*, London 1841 (reprint Amsterdam 1973).

Grenet (1984) = F. Grenet, *Les pratiques funéraires dans l'Asie Centrale sédentaire de la conquête grecque à l'islamisation*, Paris 1984.

Grosser Historischer Weltatlas, II. Teil, Mittelalter, München 1979, "Nestorianer und Thomaschristen im früh- und Hochmittelalter", tav. 24.

Grünwedel (1906) = A. Grünwedel, *Bericht über archäeologische Arbeiten in Idikut-schari und Umgebung im Winter 1902/03*, München 1906.

Gubaev (1971) = А. Губаев, "Сасанидские буллы из замка Ак-депе" (Bolli sasanidi dal castello di Ak tepe), in *Епиграфика Востока*, XX (1971), pp. 46-48.

Gubaev (1977) = А. Губаев, "Раскопки 1971 г. на Ак-депе" (Scavi 1971 ad Ak tepe), in *Каракумские древности*, V (1977), pp. 60-69.

Gubaev (1987) = А. Губаев, К. Н. Ханмурадов, *Археологические памятники сасанидского времени южного Туркменистана (III-IV вв.). Учебное пособие* (Monumenti archeologici di epoca sasanide III-IV secolo. Materiale didattico), Ашхабад 1987.

Gubaev (1989) = А. Губаев, *Археология Туркеменистана* (Archeologia del Turkmenistan), Ашхабад 1989.

Gusejnov = Р. А. Гусейнов, "Н. В. Пигулевская и тюркология (к 80-летию со дня рождения)" (N. V. Pigulevsakja e la turcologia, in occasione del suo ottantesimo compleanno), in *Советская Тюркология*, 1974, 1, pp. 52-57.

W. Hage, "Das Nebeneinander christlicher Konfessionen im mittelalterlichen Zentralasien", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Supplementa*, II (1969), pp. 517-525.

W. Hage, "Das orientalische Christentum in Asien bis zu 14.Jh.", carta in H. Jedin, K.S. Latourette J. Martin (a cura di), *Atlas zur Kirchengeschichte*, Freiburg 1970, tav. 27.

W. Hage, "Der Weg nach Asien: Die ostsyrische Missionkirche", in K. Schäferdiek (a cura di), *Kirchengeschichte als Missiongeschichte*, II, 1, München 1978, pp. 360-393.

W. Hage, "Das Christentum in der Turfan-Oase. Zur Begegnung der Religionen in Zentralasien", in W. Heissig, H. J. Klimkeit (a cura di), *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens,* Wiesbaden 1987, pp. 46-57.

W. Hage, *Syriac Christianity in the East,* Kottayam (India) 1988.

J. Halewy, "De l'introduction du christianisme chez les tribus turques de la Haute Asie", in *Revue de l'histoire des religions,* XXII (1890), pp. 289-301.

L. Hambis, "Notes sur quelques sceaux amulettes nestoriens en bronze", in *Bulletin de l'École Française d'Etrême Orient,* XLIV (1954), pp. 483-525.

L. Hambis, "Ak-bešim et ses sanctuaires", in *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1961*, (1961), pp. 124-138.

Hambis (1963) = L. Hambis, "Nestoriane correnti", in *Enciclopedia universale dell'arte,* Roma-Venezia 1963, vol. IX, coll. 903-907.

O. Hansen, "Der Anteil der Iraner an der Ausbreitung des Christianismus nach Zentralasien", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* Supplementa, I, 3 (1969).

A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the first three centuries,* New York 1908[2], I-II.

H. W. Haussig, "La missione cristiana nell'Asia Centrale nei secoli VI e VII e le sue tracce archeologiche e letterarie", in *26° Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina,* Ravenna 1979, pp. 171-195.

G. W. Houston, "An overview of Nestorians in Inner Asia", in *Central Asian Journal,* XXIV (1980), pp. 60-68 (sul periodo premongolo pp. 62-63).

Isxakov et alii (1977) = M. M. Исхаков, Ш. С. Ташходжаев, Т. К. Ходжайнов, "Раскопки Коштепа" (Gli scavi di Koštepa), in *История материальной культуры,* XIII (1977), pp. 84-97.

Jagodin, Xodžajnov (1970) = В. Н. Ягодин, Т. К. Ходжайнов, *Некрополь древнего Миздахкана* (La necropoli dell'antica Mizdaxkan), Ташкент 1970.

H.-J. Klimkeit, "Christentum und Buddhismus in der innerasiatischen Religionsbewegung", in *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte,* XXXIII (1981), pp. 216-218.

H.-J. Klimkeit, *Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstrasse,* Opladen 1986.

Klimkeit (1988) = H.-J. Klimkeit, *Die Seidenstrasse. Handelsweg und Kulturbrücke zwischen Morgen- und Abendland,* Köln 1988 (sul Nestorianesimo pp. 83-87, 225 e *passim*).

H.-J. Klimkeit, W. Heissig (a cura di), *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens,* Wiesbaden 1987.

П. К. Коковцов, "Несколько новых надгробных камней с христианско-сирийскими надписями из Средней Азии" (Alcune nuove pietre tombali con iscrizioni

siriaco-cristiane dall'Asia Centrale), in *Известия Императорской Академии наук,* VI, 12 (1907), pp. 427-458.

G. Koshelenko, A. Bader, V. Gaibov, "The Beginnings of Christianity in Merv", in *Iranica Antiqua*, XXX (1995), pp. 55-70.

E. Knobloch, *Beyond the Oxus. Archaeology, Art and Architecture of Central Asia*, London 1972 (Ak Bešim p. 208).

Kyčanov (1978) = Е. И. Кычанов, "Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии" (Il nestorianesimo siriaco in Cina e in Asia Centrale), in *Палестинский Сборник*, XXVI, 89 (1978), pp. 76-85.

Kyzlasov (1959) = Л. Р. Кызласов, "Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг." (Ricerche archeologiche nel sito di Ak-Bešim negli anni 1953-1954), in *Труды киргизской археолого-этнографической экспедиции,* II, Москва 1959, pp. 155-242 (cimitero e chiesa pp. 230-233).

Labourt (1904) = J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris 1904

Le Coq (1913) = A. von Le Coq, *Chotscho: Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten königlich preussischen Expedition nach Turfan in Ost-turkistan*, Berlin 1913 (pianta tempio nestoriano pl. 1).

Le Coq (1926) = A. von Le Coq, *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan. Berichte und Abenteuer der 2. un 3. deutschen Turfan-Expedition*, Leipzig 1926 (p. 63 e sgg. fig. 9).

Б. А. Литвинский, Т. И. Зеймал, *Аджина Тепа. Архитектура, живопись, скульптура* (Adžina Tepa. Architettura, pittura, scultura), Москва 1971 (Cristianesimo in Tagikistan pp. 122-123).

Maillard (1983) = M. Maillard, *Grottes et monuments d'Asie Centrale. Essai sur l'architecture des monuments civils et religieux dans l'Asie Centrale sédentaire depuis l'ère chrétienne jusqu'à la conquête musulmane*, Paris 1983, Annexe Les constructions des nestoriens et des manichéens, pp. 191-204 (nestoriani pp. 192-197).

А. Г. Малявкин, *Уйгурские государства в IX-XII вв.* (Stati uiguri nel IX-XII secolo), Москва 1983.

Masson (1956) = М. Е. Массон, "Клад раннехристианских золотых бляшек и медальонов из Геок-депе" (Tesoro di placchette e medaglioni d'oro paleocristiani da Geok-depe), in *Известия Академии Наук Туркменской ССР, Серия археологическая,* 5 (1956).

K. H. Menges, "Manichaeismus, Christentum und Buddhismus in Zentralasien und hir gegenseitiges Verhältnis", in *Central Asiatic Journal,* XXXV, 1-2 (1991), pp. 81-95.

Messina (1947) = G. Messina, *Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo nell'Asia Antica,* Roma 1947.

A. Mingana, "The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East", in *Bulletin of John Rylands Library*, IX, 2 (1925), pp. 297-371.

U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi Evangelici*, Città del Vaticano 1952.

A. A. Мусакаева, "О несторианах в Средней Азии", in Г. М. Богомолов et alii, *Иэ истории древних культов Средней Азии*, Ташкент 1994, pp. 42-55.

F. Nau, "L'expansion nestorienne en Asie", in *Annales du Musée Guimet*, XL (1914), pp. 193-338.

Nikitin (1984) = А. Б. Никитин, "Христианство в Центральной Азии. Древность и средневековье" (Il Cristianesimo in Asia Centrale. Antichità e medioevo), in Б. А. Литвинский (a cura di), *Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. Связи* (Il Turkestan Orientale e l'Asia Centrale. Storia. Cultura. Rapporti), Москва 1984, pp. 121-137.

Pačos (1960) = М. Пачос, "Новые находки оссуарных захоронений на территории Афрасиаба", in *Проблемы археологии Средней Азии*, Ленинград 1960.

M. Пачос, "Находки оссуарных захоронений на Афрасиабе в 1967 г." (Ritrovamenti di sepolture ad ossuario ad Afrasiab nel 1967), in *Афрасиаб*, II (1973), pp. 110-116.

Pajkova (1976) = А. В. Пайкова, Б. И. Маршак, "Сирийская надпись из Пенджикента" (Iscrizione siriaca da Pendžikent), in *Краткие сообщения, Археология Средней Азии и Сибири*, CXLVII (1976), pp. 34-38.

Pajkova (1979) = A. V. Paykova, "The Syrian Ostracon from Panjikant", in *Le Muséon*, XCII, 1-2 (1979), pp. 159-169.

P. Pelliot, "Chrétiens d'Asie Centale et d'Extrême Orient", in *T'oung Pao*, XV (1914), pp. 623-644.

Pelliot (1984) = P. Pelliot, *Recherches sur les Chrétiens d'Asie Centrale et d'Extrême Orient. II: La stèle de Si-ngan-fou*, (Oeuvres posthumes de Paul Pelliot), Paris 1984.

Piljavskij (1974) = В. Пилявский, *Туркменистаның архитектура ыадыгерликлери. Памятники архитектуры Туркменистана* (Monumenti dell'architettura del Turkmenistan), Ленинград 1974 (Merv, Харобка кошук p. 53).

Pugačenkova (1954) = Г. А. Пугаченкова, "Хароба-кошук", in *Известия Академии Наук Туркмнской ССР*, 3 (1954).

Pugačenkova (1958) = Г. А. Пугаченкова, "Пути развития архитектуры южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма" (Linee di sviluppo dell'architettura del Turkmenistan meridionale all'epoca dello schiavismo e del feudalesimo), *Труды южно-туркменской археологической комплексной экспедиции*, VI, Москва 1958, (Merv, Харобка кошук pp. 126-130 pianta p. 128).

Pugačenkova (1967) = Г. А. Пугаченкова, *Искусство Туркменистана* (Arte del Turkmenistan), Москва 1967 (Merv, Харобка кошук, pp. 86-87 pianta p. 87).

А. А. Раимкулов, *Новый христианский памятник Южного Согда*, (dattiloscritto), Самарканд, senza data (ma 1993 circa).

Rempel' (1957) = Л. И. Ремпель, "Некрополь древнего Тараза" (La necropoli dell'antica Taraz), in *Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры*, LXIX (1957), pp. 102-110.

J. Richard, "Le Christianisme dans l'Asie centrale", in *Journal of Asian History*, XVI, 2 (1982), pp. 101-124 (periodo pre-mongolo pp. 103-105).

Rtveladze et alii (1974) = Е. В. Ртвеладзе, Ш. С. Ташхожаев, М. Н. Федоров, "Нумизматические этюды" (Studi numismatici), in *Афрасиаб - Афрасиабская комплекскная экспедиция*, III (1974), pp. 145-153.

E. Sachau, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, Berlin 1919.

Senigova (1968) = Т. Н. Сенигова, *Вопросы идеологии и культов Семиречья (VI-VIII вв.), Новое в археологии Казахстана* (Problemi di ideologia e di culti nel Semireč'e, VI-VIII secolo. Novità nell'archeologia del Kazakhstan), Алма-Ата 1968.

Silvi Antonini Colucci (1973) = C. Silvi Antonini Colucci, "Asia Centrale", in M. Bussagli, *Architettura orientale*, con contributi di P. Mortara Vergara, A. Santoro, C. Silvi Antonini, A. Tamburello, Milano 1973 (Ak Bešim p. 291).

Sinor (1990) = D. Sinor (a cura di), *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge 1990.

Smirnova (1963) = О. И. Смирнова, *Каталог монет с городища Пенджикент* (Catalogo delle monete dal sito di Pendžikent), Moskva 1963.

B. Spuler, "Die nestorianische Kirche", in B. Spuler (a cura di), *Handbuch der Orientalistik*, 1, VIII, Leiden 1961, pp. 120-169.

J. Stewart, *Nestorian Missionary Enterprise. The Story of a Church on Fire*, Edinburgh 1928.

Л. Х. Тер-Мкртичян, *Армянские источники о Средней Азии V-VII вв.* (Fonti armene sull'Asia Centrale V-VII secolo), Москва 1979.

Terenožkin (1950) = А. И. Тереножкин, "Согд и Чач" (Sogdiana e Čač), in *Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры имени Н. Р. Марра*, 33 (1950), pp. 152-169.

Tisserant (1931) = E. Tisserant, "L'Église nestorienne", in *Dictionnaire de Théologe Catholique*, vol. XI/1, Paris 1931, coll. 158-323 (L'expansion vers l'Asie centrale et la Chine coll. 199-218, di cui *La pénétration du Christianisme en Asie Centrale*, in periodo pre-mongolo coll. 207-209).

Trever (1940) = K. B. Тревер, *Памятники греко-бактрийского искусства* (Monumenti dell'arte greco-bactriana), Москва-Ленинград 1940.

A. R. Vine, *The Nestorian Churches. Coincise History of Nestorian Christianity from the Persian schism to the Modern Assyrians*, London 1937.

R. E. Waterfield, *Christians in Persia. Assyrians, Armenians, Roman Catholics and Protestants,* London 1973 (Asia Centrale pp. 39-40).

Widengren (1984) = G. Widengren, "The Nestorian Church in Sasanian and Early Post-Sasanian Iran", in *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d.C.,* Firenze 1984, pp. 1-30.

Zalesskaja (1971) = В. Н. Залесская, "К вопросу о датировке некоторых групп сирийских культовых предметов" (Sul problema della datazione di alcuni oggetti di culto siriaci), in *Палестинский Сборник,* LLIII, 86 (1971), pp. 84-91.

Zalesskaja (1972) = В. Н. Залесская, "Сирийское бронзовое кадило из Ургута" (Turibolo siriaco in bronzo da Urgut), in *Средняя Азия и Иран: Сборник статей* (Asia Centrale e Iran: raccolta di articoli), a cura di А. А. Иванов, С. С. Сорокин, Ленинград 1972, pp. 57-60.

Centro Studi Architettura
Viale Università, 21
00185 Roma

Maria Adelaide Lala Comneno

Jonathan P. Harris

A Worthless Prince? Andreas Palaeologus in Rome — 1464-1502*

Andreas Palaeologus, the claimant to the Byzantine throne who died in Rome in 1502, has not been treated kindly by posterity. He has generally been portrayed as an immoral and extravagant playboy who squandered his generous papal pension on loose living and eventually died in poverty. As a result his career has been dismissed as being of little significance, George Finlay concluding that his fate and that of other members of his family 'hardly merits the attention of history, were it not that mankind has a morbid curiosity concerning the fortunes of the most worthless princes'.[1] Up to now, no one has ventured to question that judgement.

This article seeks to make a departure from the traditional view of Andreas in two ways. First, on the basis of evidence drawn from the Papal archives, it will be argued that there were other reasons for the financial difficulties of this exiled prince quite apart from any extravagance of his own and that the portrayal of him as a feckless wastrel is by no means entirely fair. Secondly, in view of this it would be wrong to dismiss him, as Finlay does, as an insignificant footnote to history. His years of exile in Rome represent, in fact, a continuation of the policy pursued by the Palaeologus family for a period of over a century and mark its ultimate failure.

---

* The research for this article was made possible by grants from the Gladys Krieble Delmas Foundation, the A.G. Leventis Foundation and the Leverhulme Trust. I would also like to thank the Pontificio Istituto Orientale, Rome and the Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini, Venice for their hospitality during my stays in those cities.

[1] G. Finlay, *History of Greece*, IV (Oxford, 1877) 267; W. Miller, *Latins in Levant* (London, 1908) 454; S. Runciman, *The Fall of Constantinople, 1453* (Cambridge, 1965) 183-4; D.A. Zakythinos, *Le despotat grec de Moree*, 2nd ed., I (London, 1975) 290-7; K.M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, II (Philadelphia, 1978) 462; D.M. Nicol, *The Immortal Emperor* (Cambridge, 1992) 114-16; D.M. Nicol, *The Last Centuries of Byzantium*, 2nd ed. (Cambridge, 1993) 400-1.

Andreas' unsavoury reputation has not been helped by the conduct of his father, Thomas Palaeologus. Thomas ruled part of the Morea between 1430 and 1460 as despot but his constant feuding with his brother and fellow despot, Demetrius, succeeded in laying the Morea open to a Turkish invasion. Forced to flee with his family to the Venetian ruled island of Corfu,[2] Thomas journeyed to Rome in 1461 to throw himself on the mercy of the Pope, Pius II. In spite of a sympathetic reception, however, he was not able to raise the necessary support to reverse his losses and he died, still an exile, in Rome in May 1465.[3]

All this had little to do with Andreas, of course, who was a child of seven at the time of the fall of the Morea.[4] In 1465 he travelled from Corfu to Rome along with his younger siblings, Manuel and Zoe. As their father was already dead by the time they arrived, they were entrusted to the care of the Greek Cardinal Bessarion, himself an emigre from the former Byzantine empire.[5] It was he who provided for their education and arranged for the marriage of Zoe to the Grand Duke Ivan III of Moscow in June 1472.[6]

---

[2] George Sphrantzes, *Memorii (Chronicon Minus)*, ed. V. Grecu (Bucharest, 1966), XXXIX. 1, p. 110, XL. 1-16, pp. 116-24; Setton, *Papacy and Levant*, II. 219-26.

[3] Sphrantzes, *Memorii*, XL. 13, p. 122, XLI. 2-6, p. 124; Pius II (Aeneas Silvius Piccolomini), *Commentaries*, trans. F.A. Gragg and L.C. Gabel, (Smith College Studies in History, 22, 25, 30, 35, 43, Northampton, Mass., 1936-57) 377-8; L. Pastor, *History of the Popes*, ed. and trans. F.I. Antrobus et al., III (Nedeln, Liechtenstein, 1968-9, reprint), appendix no. 43, p. 403; Setton, *Papacy and Levant*, II. 228, citing document in Archivio di Stato, Mantua, Archivio Gonzaga.

[4] He had been born in the Morea on 17 January 1453: Sphrantzes, *Memorii*, XXXV. 5, p. 96.

[5] Sphrantzes, *Memorii*, XLI. 10, p. 126, XLII. 10, p. 130; S.P. Lambros, *Παλαιολόγεια καὶ πελοποννησιακά*, IV (Athens, 1930) 284-91; L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, III (Paderborn, 1942) 531-6. Thomas' wife, Caterina Zaccaria, had earlier died on Corfu: Lambros, *Παλαιολόγεια*, IV. 267-73.

[6] Bessarion sent a Greek called George to Moscow to conduct the negotiations: Archivio Segreto Vaticano, Rome (hereafter ASVat) Introitus et Exitus 472, f. 110v (orig. 173v); *The Nikonian Chronicle*, trans. S.A. Zenkovsky and B. Zenkovsky, V (Princeton, 1989) 114; Jacopo Ammanati, *Diario Concistoriale* (Rerum Italicarum Scriptores, new series 23.3, Città di Castello, 1904) 143-4; P. Pierling, *La Russie et le Saint Siège*, I (Paris, 1896) 108-85. It had first been planned to marry Zoe to King James II of Cyprus. The story of her betrothal to a member of the Italian Caracciolo family in 1466, however, is based only on the evidence of the late and unreliable Pseudo-Phrantzes, *Chronica, 1258-1481*, ed. V. Grecu (Bucharest, 1966) IV. 22.4, p. 562; J. B. Papadopoulos, ' Οἱ ἀρραβῶνες τῆς "Αὐθεντοπούλας" μετὰ τοῦ Ἰταλοῦ ἄρχοντος

The financial difficulties which dogged Andreas' career seem to have begun when the protection of Bessarion was removed on his death a few months after Zoe's marriage.[7] By 1475 Andreas was offering to sell his rights to the thrones of Trebizond and Constantinople, contacting the king of Naples, the duke of Burgundy[8] and possibly the duke of Milan, presumably in a search for the highest bidder.[9]

Manuel, the younger brother with no titles to sell, left Rome early in 1474 to offer his services to European rulers.[10] By November he was in Milan where he presented the duke, Galeazzo Maria Sforza, with a letter of recommendation from the Pope, suggesting that he was seeking to enter Milanese service in some type of military capacity.[11] He seems not

---

Καρακκιόλου', *EEBS* 12 (1936) 264-8; G. Pignataro, 'Un vescovo di Gerace alla corte di Cipro (1467-8) e un matrimonio mancato', *Historica* 17 (1964) 19-23.

[7] Bessarion died at Ravenna, while returning from an unsuccessful legatine mission to France: ASVat Armario 31, vol. 52, f. 79 (orig. 46); P. Ourliac, 'Louis XI et le Cardinal Bessarion', *Bulletin de la Société Archéologique du Midi de la France* 5 (1942-5) 33-55.

[8] R.J. Walsh, 'Charles the Bold and the crusade: politics and propaganda', *Journal of Medieval History* 3 (1977) 53-86, esp. 73, 78, citing Archivio di Stato, Mantua, Archivio Gonzaga 1625 and Archivio di Stato, Milan, Fondo Visconteo-Sforzesco, Potenze Estere 78.

[9] There exists a very servile letter written by Manuel to Duke Galeazzo Maria dated early 1476 and in reply to a letter of the duke sent in December. Manuel refers to the conversations they had had together though on what subject he does not say. The scholar Demetrius Chalcocondyles may have been the bearer of the letter, as he visited the despots in Rome in late 1475 from Milan: E. Legrand, *Cent dix lettres grecques de François Filelfe* (Paris, 1892) 184; Lambros, *Παλαιολόγεια*, IV. 310.

[10] He was armed with two thousand ducats 'per la sua andata a Milano', dated 31 January 1473/4 and a safe-conduct: Archivio di Stato, Rome (hereafter ASR), Camerale I, Depositaria Generale della Crociata 1234, f. 272; ASVat Reg. Vat. 564, ff. 214-214v contains the safe-conduct, dated 23 March 1475, year four of Sixtus IV. Since the fourth year of Sixtus' pontificate ran from August 1474 to August 1475, this would mean that the document is to be dated to early 1475. However, there is good reason for thinking that the clerk made a mistake here, for all the subsequent items in the same register are dated 'Anno tertio'. The mandate for Manuel's travelling expenses and Sixtus' letter of recommendation to the duke of Milan (below) are both dated early 1474 so that it does not seem unreasonable to conclude that the safe-conduct was issued on 23 March 1474.

[11] Archivio di Stato, Venice (hereafter ASV) Commemoriali 16, f. 92; R. Predelli, *I Libri Commemoriali della repubblica di Venezia - Regesti*, V (Venice, 1901) 217; Lambros, *Παλαιολόγεια*, IV. 308-9. Another similar letter was provided by the marquis of Mantua, so that Manuel may have visited the Gonzaga family on his way to Milan: Lambros, *Παλαιολόγεια*, IV. 296.

to have received a satisfactory offer in Milan and moved on the following year to Vaudémont in Lorraine where he presented himself to the duke of Burgundy, Charles the Bold, again in the hope of being taken into service. Charles offered him a monthly allowance of a hundred écus but Manuel declined it because it was not enough to enable him to maintain his retinue and he returned to Rome soon after.[12]

He did not remain there long, however. According to the chronicler Theodore Spandugnino, he was prompted by the 'grandissima calamità et miseria' in which his brother was living to leave Rome again in the spring of 1476. This time he headed East and presented himself to Sultan Mehmed II in Constantinople. In contrast to his reception in Milan and Burgundy, Manuel was generously provided for by Mehmed and he remained in the Ottoman capital for the rest of his life.[13]

The question is, what caused Andreas and Manuel to suffer such financial hardship as to compel one to offer to sell his inherited titles and the other to wander through Europe in search of employment? It was the opinion of at least one contemporary and of a writer of the next generation that Andreas alone was to blame for their plight. Spandugnino, around 1538, compared him unfavourably with his brother, claiming that Manuel exceeded him in every virtue[14] and the diarist Gherardi da Volterra, writing in 1481, considered Andreas' financial problems to be the result of exhausting his pension 'by indulging excessively in meretricious lovemaking and pleasures'.[15] The critical tone of Gherardi and

[12] Walsh, 'Charles the Bold', 72 citing Archivio di Stato, Milan, Fondo Visconteo-Sforzesco, Potenze Estere 517. Given this report of Manuel's presence in Burgundy, it is probable that he was the 'son of the emperor of Constantinople' who received sixteen francs from the duke at Dijon at this time: *Inventaire-sommaire des archives communales antérieures à 1790 (Dijon)*, ed. L. De Gouvenain and P. Vallée, III (Dijon, 1892) 13.

[13] Manuel's departure can be dated from a Papal safe-conduct for himself and his followers dated 25 April 1476: ASVat Reg. Vat. 665, ff. 182-182v; Theodore Spandugnino [Spandugino], *De la origine deli imperatori ottomani*, in C.N. Sathas, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce*, IX (Paris, 1890) 157; *Historia Politica Constantinopoleos*, ed. I. Bekker, (CSHB, Bonn, 1849) 34-5; *Ecthesis Chronica and Chronicon Athenarum*, ed. S.P. Lambros (London, 1902) 23.

[14] Spandugnino, *De la origine*, 157: 'superava il fratello non solamente in ingenio et prudentia ma anchora de ogni altra virtù et costume ...'.

[15] Jacopo Gherardi da Volterra, *Diario Romano* (Rerum Italicarum Scriptores, new series 23.3, Città di Castello, 1904) 81: 'Maior autem cum nimis meretricio amori

Spandugnino has been echoed by modern writers but it has to be said that much of this criticism has very little basis.

Every modern account of Andreas, for example, mentions his marriage to a 'une personne de basse condition et de moeurs légères', to use the words of the Greek scholar, D.A. Zakythinos, as the main proof of his general irresponsibility.[16] Yet this mesalliance is not mentioned by any contemporary or near-contemporary writer, not even by Gherardi. Andreas did have a wife, called Caterina, but we know of her from one single reference in the *Introitus et Exitus* books of the Apostolic Camera, which gives only her first name and no other details about her.[17] The earliest allusion to her supposed bad character comes in the work of the seventeenth century Byzantinist, Du Cange,[18] so that this tale has to be considered, in the words of the editor of Andreas' will, as an 'unproven oral tradition'.[19]

The dubious evidence for Andreas' morganatic alliance undermines the claim, made by Zakythinos and others, that the marriage was the cause of Andreas' poverty because Sixtus cut off his dependent's pension in disgust at his action, obliging him to head for Russia until the row had died down.[20] The records of the Apostolic Camera tell a very different story. Sixtus actually paid Andreas his pension for two years in advance in December 1479, presumably to cover him for the period of his absence in Russia.[21] Moreover, he assured Andreas in a letter that the annuity

---

et voluptatibus indulsisset, pecuniam omnem consumpsit que singulis mensibus pontificio erario sibi numerabatur'.

[16] Zakythinos, *Despotat*, I. 292-3. Writers in English usually refer to her as 'a woman of the streets of Rome': Miller, *Latins in Levant*, 454; Runciman, *Fall*, 184; Nicol, *Last Centuries*, 400; Setton, *Papacy and Levant*, II. 462.

[17] ASVat Introitus et Exitus 532, f. 126v (orig. 207v); A. Gottlob, *Aus der Camera Apostolica* (Innsbruck, 1889) 292.

[18] Charles du Fresne du Cange, *Historia Byzantina* (Paris, 1682) 248: 'Verum stirpis suae et antique nobilitatis ducta in conjugem Graeca vilique meretrice ...'. None of the sources he cites mentions it though.

[19] P.K. Enepekides, 'Das Wiener Testament des Andreas Palaiologos vom 7 April 1502', *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten-Kongresses, München 1958*, ed. F. Dölger and H.G. Beck (Munich, 1960) 138-43, esp. 138.

[20] Zakythinos, *Despotat*, I. 293; Nicol, *Last Centuries*, 400.

[21] ASR, Camerale I, Depositaria Generale della Crociata 1236, f. 31. Andreas arrived in Moscow in the spring of 1480: *Nikonian Chronicle*, V. 211.

would continue to be paid at the same rate on his return.[22] The moral is that scurrilous accusations against public figures should always be viewed with caution.[23]

If immorality and extravagance were not the cause of Andreas' difficulties, then what was? There can be no denying that he went to Russia in 1480 to beg from his sister, Zoe, or Sophia as she was now known. She was later to complain that she had no jewels left because she had given them all to her brother.[24] His own extravagance may well have contributed to his problems, but its root cause lay with his paymaster, the Pope.

On the face of it, the children of Thomas Palaeologus had been treated generously. The Pope who received them in Rome in 1465, Paul II, had granted them the same pension that their father had enjoyed and recognised Andreas as rightful despot of the Morea.[25] His successor, Sixtus IV, provided a dowry of six thousand ducats for Zoe on her marriage and a house for Andreas on the Campo Marzio.[26] Panegyrists lauded their generosity and Sixtus went so far to have his good deeds recorded in the frescoes of the hospital of Santo Spirito in Sassia.[27] More

---

22 ASVat Reg. Vat. 594, ff. 183-183v summarised in Setton, *Papacy and Levant*, II. 318, n. 13.

23 Stefano Infessura, *Diario della città di Roma*, ed. O. Tommasini (Rome, 1890) 155 accuses Sixtus IV of much worse things than Gherardi does Andreas. He has not, however, been so widely believed: Setton, *Papacy and Levant*, II. 380, n. 56.

24 J.L.I. Fennell, *Ivan the Great of Moscow* (London, 1961) 313-14; Gherardi, *Diario*, 81: '... cumque propterea de pontificis munificentia desperasset quod ea abuteretur, urbem et ipse dereliquit et ad sororium in Scithiam est profectus. Sed ibi brevi tempore commoratus esset, rursum ad Italiam est reversus ...'.

25 Sphrantzes, *Memorii*, XLII. 11, p. 130; Gaspare da Verona, *De Gestis Tempore Pontificis Maximi Pauli II* (Rerum Italicarum Scriptores, new series 3.16, Città di Castello, 1904) 59.

26 ASVat Reg. Vat. 583, ff. 89v-91; Reg. Vat. 660, ff. 314-314v (orig. 316-316v); ASR, Camerale I, Depositaria Generale della Crociata 1234, f. 264; Lambros, *Παλαιολόγεια*, IV. 307; Setton, *Papacy and Levant*, II. 319. The house is probably that which stood next to the church of Sant'Andrea in Campo Marzio: M-H. Laurent and A. Guillou, *Le Liber Visitationis d'Athanase Chalkéopoulos (1457-1458)*, (ST 206, Vatican City, 1960) 209; C. Hülsen, *Le chiese di Roma nel medio evo* (Florence, 1927) 188-9.

27 One of them depicts Sixtus with a grateful Andreas kneeling at his feet: P. De Angelis, *L'architetto e gli affreschi di Santo Spirito in Saxia* (Rome, 1961) 265-6; Lambros, *Παλαιολόγεια*, IV. 307; Michael Canensi, *De Vita et Pontificatu Pauli II* (Rerum Italicarum Scriptores, new series 3.16, Città di Castello, 1904) 138-9; *Chronica Fratris Nicolai Glassberger, Analecta Franciscana*, II (Quaracchi, 1887) 456: 'Principes etiam

recent writers accepted this version and even exaggerated it, one going as far as to say that Sixtus granted Andreas an annual allowance of eight thousand ducats.[28] In reality, such praise was not deserved.

The annual pension originally granted by Pius II to Thomas Palaeologus in 1461 had been 3600 ducats, paid in monthly instalments of three hundred, to which the cardinals had added two hundred more per month.[29] Generous though this may sound, the Byzantine courtier George Sphrantzes still complained that it was barely enough, not because the despot was improvident, but because he had to support not only himself but also his household.[30] Moreover, in the case of Andreas and Manuel, it was, in effect, considerably reduced because although Paul II had granted them the same pension, it is clear from the extant accounts that this amount was to be shared between them.[31] Nor was there any further mention of any extra from the cardinals.

Not only was the pension effectively reduced from that paid to Thomas, it was not always paid in full. While they were still minors and under the protection of Bessarion, the cardinal had been responsible for handing over the monthly payments from the Papal treasury to his young charges and no doubt his influence had ensured that they continued to flow regularly.[32] After his death, however, the situation rapidly changed for the worse. For January, February and March 1473, for example, the two despots only received a total of 690 ducats rather than the correct nine hundred.[33]

Worse was to come. No sooner had Manuel left Rome early in 1474 than Sixtus apparently gave orders that the pension be halved to take

---

pauperes et nobiles, patria extorres, et praesertim Palaeologorum filios ... atque alios complurimos a Turchis pulsos, pecuniis adjuvare non destitit'.

[28] F. Gregorovius, *Storia della città di Roma nel medio evo*, III (Rome, 1901) 847

[29] ASR, Camerale I, Depositaria Generale della Crociata 1235, ff. 121v, 124v; Pius, *Commentaries*, 377-8; Gottlob, *Aus der Camera*, 292.

[30] Sphrantzes, *Memorii*, XLI. 8, p. 126.

[31] The three hundred ducats were always paid jointly to 'I despoti della Morea': ASR, Camerale I, Depositaria Generale della Crociata 1234, ff. 223, 225, 225v et passim.

[32] ASR, Camerale I, Depositaria Generale della Crociata 1235, ff. 81, 82v, 83 where it is stated that the money was handed over by 'B. Tusculani', i.e. Bessarion, bishop of Tusculum.

[33] ASR, Camerale I, Depositaria Generale della Crociata 1234, f. 268: 'I Dispoti della Morea per la loro pensione di mesi tre, cioè gennaio, febbraio e marzo'.

account of his absence, and henceforth the amount paid to Andreas was only a hundred and fifty ducats a month.[34] In July, Sixtus assured Andreas that his pension would continue to be paid at that rate now that he was over twenty one but he made no mention of Manuel even though he had returned to Rome in early 1476.[35] No doubt this accounts for Manuel's departure for Constantinople.

As the 1470s progressed Andreas' annuity was cut back ever more frequently. Whereas he was given the usual one hundred and fifty ducats for June 1478, in November the amount suddenly plummeted to a hundred and four. A note in the entry in the *Liber dei Mandati* which records the payment gives the reason for the curtailment as 'reductionem per s. dominum nostrum Papam propter instantes guerras factam'. This continued for several months, always on account of 'so many wars'.[36]

Andreas was the victim of the outbreak of conflict in Italy which followed the assassination of Duke Galeazzo Maria in Milan in December 1476. Sixtus had unwisely allowed the papacy to become involved in the conflict when he tacitly backed the attempt by members of the Pazzi family to murder Lorenzo de' Medici in the cathedral at Florence on 26 April 1478. When the plot failed, he found himself embroiled in a costly war against Florence, Venice and Milan.[37] As a result Papal expenditure, including pensions, had to be subjected to drastic revisions.[38] The period of this war coincided with the reduction of Andreas' pension and his departure for Russia and so must have been at least to some extent responsible for his shabby appearance in the summer of 1481 as described by Gherardi and others.[39]

---

[34] ASR, Camerale I, Depositaria Generale della Crociata 1234, f. 272v. This was the amount he received for the month of May 1474.

[35] ASVat Reg. Vat. 563, ff. 122-123; Lambros, *Παλαιολόγεια*, IV. 310.

[36] ASR, Camerale I, Depositaria Generale della Crociata 1236, ff. 15, 18v, 19, 20, 21v, 22v, 23v, 24v, 26v, 27.

[37] E. Lee, *Sixtus IV and Men of Letters* (Temi e Testi, 26, Rome, 1978) 38-40, 83-5; Setton, *Papacy and Levant*, II. 326; Pastor, *History*, IV. 300-30 where Sixtus is defended from the charge that he was involved in the conspiracy.

[38] It was not only Andreas' pension which was affected. Sixtus is reported to have promised to increase the pension of Leonardo Tocco, titular despot of Arta in 1480 but only if God granted an end to the wars: Gherardi, *Diario*, 12.

[39] Gherardi, *Diario*, 81: '... hac presenti estate Rome eum vidimus, familia sordida et pannis obsitum et qui superioribus annis purpuram et siricum induebat assidue, vili nunc veste membra vix tegit'. While travelling back from Russia to Rome in July

The ending of hostilities in December 1480 saw no improvement in the situation. On the contrary, it grew even worse in the latter part of the despot's life as his pension was reduced still further. It was paid at the rate of a hundred ducats a month during the year 1488-9, and it often fell below that.[40] With the accession of Alexander VI in August 1492, it dropped to a paltry fifty ducats a month.[41] Not surprisingly, Andreas made it a condition of the agreement by which he sold his titles to the French king in 1494, that the latter should use his influence with the Pope to have the pension payments restored to their former level.[42]

There was, moreover, another factor which contributed to Andreas' poverty. It has to be remembered that he supported not only himself but also a number of individuals who made up his household, a point made by George Sphrantzes when he had complained about the inadequacy of the papal pension.[43]

Some of Andreas' *familiares* may originally have followed Thomas Palaeologus to Rome in 1461. Although a number of them had probably

1481, Andreas and his thirteen companions had stopped off at Mantua. They were lodged and fed at the expense of the Marquis who also provided a letter of recommendation to the Duke of Ferrara, in which he pointed out that Andreas was slightly related to the House of Malatesta and that he was in a state of dire penury: A. Bertolotti, 'Varietà storico-gentilizie', *Giornale Araldico-Genealogico-Diplomatico* 16 (1888-9), No. lxiii, p. 46, citing Archivio di Stato, Mantua, Archivio Gonzaga, Copia Lettere.

[40] ASR, Camerale I, Mandati Camerali 851 ff. 280, 319v: for the month of January 1486 he only received sixty six ducats.

[41] ASR, Camerale I, Mandati Camerali 856, f. 1c. It seems thereafter to have been paid more regularly though: Ibid. ff. 1-76. On 16 January 1500, sixty ducats were ordered to be paid to the despot by the Pope for an unknown reason: ASVat Armario 29, vol. 53, f. 51v (orig. 49v); F. Russo, *Registro Vaticano per la Calabria*, III (Rome, 1977), no. 14231, p. 135 where the reference is incorrectly given as Armario 29, vol. 51.

[42] E. Lauréault de Foncemagne, 'Eclaircissements historiques sur quelques circonstances du voyage de Charles VIII en Italie et particuliérement sur la cession que lui fit André Paléologue, du droit qu'il avoit à l'Empire de Constantinople', *Mémoires de Littérature Tirés des Registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres* 28 (1769) 1-73, esp. 71-2: '... Serenissimus Rex operam dabit, et faciet, et curabit omnibus favoribus, et cum omni instanctia qua poterit, quod proviso, alias eidem illustri Domino dispoto tempore foelicis recordationis Sixti Papae IV. mille VIII[c] (sic) Ducatorum annuatim solvendorum de pecuniis Cruciatae constituta, eidem in futurum integraliter persolvetur'. (Copy in British Library, London, 896. a. 1).

[43] Sphrantzes, *Memorii*, XLI. 8, p. 126.

accompanied Zoe to Russia in 1472,[44] those who remained in Rome would naturally have gravitated to his household. When Sphrantzes visited Rome in 1466, he stayed for some time as a guest in his house and others must have been permanently based there.[45] Michael Aristoboulos, Manuel Palaeologus and George Pagumenos, who accompanied Andreas to Brindisi in 1481,[46] and Demetrius Rhaoul Cavaces, who represented Zoe's brothers at her wedding in Moscow, were probably all members of his household.[47]

The constant curtailment of his pension meant that Andreas was increasingly unable to support these people. By 1481 Gherardi was describing his household as 'paltry'[48] and it would seem that the Pope had to take over from the impoverished despot as the patron of at least one former member of his household. Theodore 'Semblaco' or Tzamblacon of Constantinople who drew three ducats a month from the Apostolic

---

[44] Contemporary accounts give the numbers in Zoe's retinue as being between sixty and one hundred people: *Die Chroniken der Deutschen Städte - Nürnberg*, IV (Leipzig, 1872) 330-1, V (Leipzig, 1874) 468-9; I. Martynov, *Annus Ecclesiasticus Greco-Slavicus* (Brussels, 1863) 134; *Nikonian Chronicle*, V. 150; G. Schuhmann, 'Die "Kaiserin von Konstantinopel" in Nürnberg', *Archive und Geschichtsforschung: Studien zur Fränkischen und Bayerischen Geschichte, Fridolin Solleder zum 80 Geburtstag dargebracht* (Neustadt, 1966) 148-74; Fennell, *Ivan the Great*, 122-31.

[45] They probably included John Hermetianos and the physician, Critopoulos, who had accompanied the Despot Thomas' children to Rome in 1465, Stamates Branas and Thomas Rhalles, who are mentioned as *familiares* in a Papal safe-conduct of 1474, and Mancaphas, Contos and Nicolas whom the *Historia Politica* credits with having advised the younger brother Manuel to leave Rome in 1476: ASVat Reg. Vat. 663, f. 551v; Lambros, *Παλαιολόγεια*, IV. 274; Mohler, *Kardinal Bessarion*, III. 533; *Historia Politica*, 34-5; Sphrantzes, *Memorii*, XLIII. 1, p. 130.

[46] F. Forcellini, 'Strane peripezie d'un bastardo di casa di Aragona', *Archivio Storico per le Province Napoletane* 39 (1914), 212, n. 4. This Manuel Palaeologus may have been the same man who witnessed a letter in the house of the despots in May 1467: Laurent and Guillou, *Liber Visitationis*, 209. He is to be distinguished from Andreas' younger brother of the same name who had left Italy for ever by 1481.

[47] ASVat Reg. Vat. 681, ff. 2*, 273 (orig. 276); *Nikonian Chronicle*, V. 157-8; R. Croskey, 'Byzantine Greeks in late fifteenth and early sixteenth century Russia', *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, ed. L. Clucas (New York, 1988) 38. Cavaces had been in Rome since at least 1467: Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. Gr. 2238, f. 155; S. Lilla, 'Gli Excerpta di Strabone fatti da Demetrio Raoul Cabakes nel codice Vat. Gr. 2238', *Scriptorium* 33 (1979) 68-75; A. Keller, 'Two Byzantine scholars and their reception in Italy', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 20 (1957) 363-70.

[48] Gherardi, *Diario*, 81.

Camera between 1479 and 1493, was often described in the records as 'olim de famiglia domini dispoti Moree'.[49]

He was probably not an isolated example. Catherine 'Zamplaconissa' or Tzamblaconissa who was paid a similar pension from 1489 until 1504, may have been related to Theodore Tzamblacon and in the same situation. Constantine 'de Morea', Theodorina 'de Mori', Megalia 'de Morea' and Euphrasina Palaeologina and her daughter, Thomasina Cantacuzena, both 'de Moree' may also have been former members of the despot's household.[50] The lack of any wealthy Greek patron in Rome after the death of Bessarion may have prompted other Greeks, like the scholar, Theodore Gaza, to leave Rome altogether.[51]

There is, therefore, concrete evidence that the real reason for Andreas' poverty was the constant reduction of his pension by the Apostolic Camera which left him unable to meet the burden of maintaining his household. His extravagance and irresponsibility, on the other hand, have little support apart from the vague accusations of Gherardi. In view of this he deserves to be taken much more seriously. Turning now to the second point raised by this article, it is possible to discern in his actions a coherent policy, one that had been consistently pursued by other members of his family.

Since the mid-fourteenth century, the rulers of Byzantium had looked to the West, and especially to the Papacy to save their empire from conquest by the Turks. Advised by Latinophile intellectuals like Demetrius Cydones and Manuel Chrysoloras, who hopelessly over-estimated the power and authority of the Papacy, the emperors of the Palaeologus dynasty came to believe that they had only to satisfy the Pope of their religious orthodoxy and he would unleash western armies to their aid.[52]

---

[49] ASR, Camerale I, Depositaria Generale della Crociata 1236, f. 33v and 1237, f. 85v; ASR, Camerale I, Mandati Camerali 856, f. 1; Gottlob, *Aus der Camera*, 292.

[50] ASR, Camerale I, Depositaria Generale della Crociata 1236, ff. 61v, 76, 88-89v and 1237, flyleaf; ASR, Camerale I, Mandati Camerali 857, f. 30v; Gottlob, *Aus der Camera*, 292.

[51] Lee, *Sixtus IV*, 174, n. 88. According to one story Gaza, however, left Rome in a rage because Sixtus only paid him fifty florins for his translation of Aristotle's *De Animalibus*: C.F. Börner, *De Doctis Hominibus Graecis* (Leipzig, 1750) 124-5.

[52] For an example of the kind of uncritical admiration these intellectuals had for Rome, see Manuel Chrysoloras, *Epistola ad Joannem Imperatorem*, *PG* CLVI. 23-54; Demetrius Cydones, *Apologia della propria fede*, in G. Mercati, *Notizie di Procuro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota* (ST 56, Vatican City, 1931)

It was this conviction that had prompted Andreas' great-grandfather, John V, to travel to Rome in 1369 to make his personal submission to the Pope. It had led one of his uncles, John VIII, to attend the Council of Florence in 1438-9 at which the Union of the Churches was proclaimed and another, Constantine XI, to send desperate appeals for help to the Pope in 1452 as the Ottoman armies closed in on Constantinople.[53]

Even Andreas' father, Thomas, who is seldom credited with much zeal to fight the Turks, had made similar efforts to enlist Papal support. In 1460 he had encouraged the people of Monemvasia to put their city under the protection of Pius II as a papal fief.[54] During his exile in Italy he sought the Pope's authority to gain credibility for his plans to reconquer the Morea. At the beginning of 1462 he received letters of indulgence from Pius II aimed at encouraging the faithful to assist him in his preparations and he seems to have then travelled through Italy, probably in the hope of collecting contributions and pledges of support.[55]

Andreas continued this policy from his base in Rome, where, like his father, he was hoping to secure western support to mount an expedition to reconquer the Morea. In the late summer of 1481, according to Gherardi, soon after his return from Russia, Sixtus IV provided him with two thousand ducats with which to finance such an enterprise.[56] Andreas then moved to Southern Italy, the natural springboard for an attack and

---

359-435, esp. 373; F. Kianka, 'The Apology of Demetrius Cydones: a fourteenth century autobiographical source', *Byzantine Studies* 7 (1980) 57-71, esp. 67; H. Homeyer, 'Zur "Synkrisis" des Manuel Chrysoloras, einem Vergleich zwischen Rom und Konstantinopel', *Klio* 62 (1980) 525-34; D.M. Nicol, 'The Byzantine view of western Europe', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 8 (1967) 315-39, esp. 333-7.

[53] O. Halecki, *Un Empereur de Byzance à Rome* (Warsaw, 1930); J. Gill, *The Council of Florence* (Cambridge, 1959); R. Guilland, 'Les appels de Constantin XI Paléologue à Rome et à Venise pour sauver Constantinople (1452-3)', *Byzantinoslavica* 14 (1953) 226-44; Setton, *Papacy and Levant*, II. 104-7.

[54] ASVat Reg. Vat. 479, ff. 292v-293v (orig. 288v-289v); Setton, *Papacy and Levant*, II. 224-5.

[55] ASVat Reg. Vat. 518, ff. 71-75 (orig. 70-74); Lambros, *Παλαιολόγεια*, IV. 241, 259-64; Zakythinos, *Despotat*, I. 289-90. Pius II wrote to the government of Florence asking for their help in the enterprise: G. Müller, *Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'oriente* (Florence, 1879) 189-90; Lambros, *Παλαιολόγεια*, IV. 248-50.

[56] Gherardi, *Diario*, 81: 'Tamen navigantem in greciam non sine aliqua spe dominatus paterni, aureorum duobus milibus Pontifex est muneratus, quo postmodum appulerit mihi prorsus ignotum est'. Runciman, *Fall*, 184 incorrectly gives the amount as two million gold pieces.

by October he was at Foggia with several companions where he received further funds from Ferrante, king of Naples.[57]

Historians have not been disposed to take this expedition very seriously and Runciman went so far as to claim, without any evidence, that Andreas simply squandered the money given to him by Sixtus 'for other purposes'.[58] Certainly, Andreas never set sail for Greece and lingered with his companions in Brindisi throughout October and November, enjoying the hospitality of the Neapolitan monarch.[59]

There were, however, very good reasons why the idea was no longer practical by the end of 1481. Earlier in the year the situation had looked most promising for a successful war against the Turks who had just suffered a series of reverses. Their siege of the island of Rhodes had been repulsed with heavy losses and in September 1481 King Ferrante's armies had dislodged the Turkish force occupying Otranto. Moreover, the death of Mehmed II on 3 May had been followed by a civil war between his sons, Bayezid and Jem.[60] Thus Andreas may have hoped take part in a counter-attack launched under Ferrante's leadership. By the autumn, on the other hand, it would have become clear that the Ottoman domains were not going to break up. Bayezid II was established as sultan in Constantinople and the Christian powers were, as usual, too disunited to take advantage of the recent victories.

There was, moreover, another reason why the expedition never sailed: it was under-funded. There is no sign in the records of the Apostolic Camera of the sum mentioned by Gherardi as having been given to the despot. Although there is a mandate for three thousand ducats which was ordered to be paid to him on 4 September 1481, the entry in the *Libri dei Mandati* makes no mention of any voyage to Greece, treating the payment as an advance on Andreas' pension similar to that made before he went to Russia.[61] In the absence of any trace of a payment specifically for the expedition, however, it seems very likely that this was what

---

[57] Forcellini, 'Strane peripezie', 212, n. 4, citing the now-destroyed Cedole della tesoreria d'Aragona, reg. 99 (1481-2), f. 345v.

[58] Runciman, *Fall*, 184. Gherardi is silent on this point.

[59] Forcellini, 'Strane peripezie', 213, n. 1, citing Cedole della tesoreria d'Aragona, reg. 94 (1481), ff. 143, 144v, 146, 150, 153.

[60] Setton, *Papacy and Levant*, II. 358-62, 371-3, 381-2.

[61] ASR, Camerale I, Mandati Camerali 848, f. 96: 'In deductionem sue pensionis et subventionis familie sue'.

Gherardi had heard about. Seen in this light, Sixtus' gift appears much less generous, since he had only given Andreas the usual provision for himself and his household and no extra to cover the expenses of the expedition.

Yet although circumstances proved unfavourable and money in short supply, there is no reason to believe that the expedition had not originally been seriously under consideration. On 15 September Sixtus had written to the bishop of Evora to direct him to do everything in his power to assist the despot in his intention of crossing the Ionian sea[62] and Andreas' journey to Brindisi indicates that he was sincere in desiring to bring the plan to fruition. The inclusion among his companions of an individual named in the documents as 'Coycondo Clada' points to the same conclusion. He may well have been the Greek soldier Crocondilo Clada who had led a revolt against the Turks in the Morea in 1480 and who afterwards had taken service with the king of Naples.[63] He would have been the ideal guide for such an enterprise.

It seems clear, then, that Andreas made at least one serious attempt to launch an expedition against the Turks. Even if it failed to materialise due to ill-luck and inadequate financial support it still indicates that he did not spend all his time in Rome in pursuit of pleasure.

This should be born in mind when assessing other aspects of his career. Modern accounts, prejudiced by Gherardi's comments, tend to see his every action as merely further efforts to extort money in order to finance an abandoned lifestyle. Yet his conduct can be interpreted in quite a different way once the gossip of Gherardi is put to one side: Andreas was merely following the traditional policy of trying to harness the resources of western Christendom against the Turks.

Take, for example, his travels through Europe to beseech the generosity of European rulers. In 1490 he left Rome for a second time and went again to Moscow, accompanied by the ambassadors of the Grand duke, Demetrius and Manuel Rhalles.[64] He appears not to have been welcome there and he was soon in France where the king, Charles VIII, received

---

[62] Setton, *Papacy and Levant*, II. 373, n. 35 citing Biblioteca Nazionale Centrale, Florence, Bib. Magliab. ms I-III 256, f. 34.

[63] ASV Senato, Secreta reg. 29, ff. 164-169 (orig. 154-159); Sathas, *Documents*, II. nos. 186-94, pp. 273-81, VI. 226; Setton, *Papacy and Levant*, II. 328-9.

[64] *Nikonian Chronicle*, V. 225.

him kindly, paying all his travel expenses, in return for Andreas' gift of a white falcon.[65] England, which he visited in January 1492, proved less accommodating. Henry VII merely instructed his treasurer, Lord Dynham, to pay the visitor whatever he thought fit and gave him a safe-conduct out of the country.[66]

Modern scholars have chosen to see this European tour in a disreputable light, quoting Constantine Lascaris' opinion that Andreas 'wandered the earth as a beggar' and laying stress on the 'monetarily unproductive' Russian expedition.[67] Yet all Andreas was doing was continuing the old policy of seeking help from western monarchs. Even the idea of a direct appeal was not new. Andreas' grandfather, Manuel II, had toured the courts of Europe in 1399-1402, imploring aid for the beleaguered city of Constantinople.[68]

The same applies to the agreement made in Rome in September 1494 with the French king, Charles VIII, in which the despot agreed to cede to Charles all his rights to the thrones of Constantinople, Trebizond and Serbia.[69] In return he was to receive an annual pension of 4,300 ducats and a personal guard of one hundred horsemen.[70]

---

[65] Bibliothèque Nationale, Paris ms français 28669 (pièces originales, 2185), cote 49378, nos. 2 and 3; Archives Nationales, Paris K74, no. 32; Lambros, *Παλαιολόγεια*, IV. 301-4; Johannes Burchard, *Diarium*, ed. L. Thuasne, II (Paris, 1884) 667.

[66] Public Record Office, London E404/81/1; C76/175, membrane 6; T. Rymer, *Foedera, Conventiones, literae etc.*, V (The Hague, 1741) pt. IV, p. 40 (= XII. 470 in 1st ed.). At first sight, the identity of the visitor to England in January 1492 is not at all clear. In Henry VII's warrant to his treasurer, cited above, he was merely called 'the Greke for whom our holy ffadre the Pope and diverse cardinalles have written unto us'. In the version of the safe-conduct given by Rymer, he was described as 'Palaeologus ... Constantinopolitani imperii heres'. The original of this latter document in the Treaty Rolls (C76), however, gave him his full name of Andreas Palaeologus. As the warrant is dated 16 January, the day before the safe-conduct, it therefore seems fair to assume that the nameless Greek was the claimant to the Byzantine throne.

[67] Constantine Lascaris, *Basilii Imp. Successorum Notitia*, *PG* CLXI. 968; Zakythinos, *Despotat*, I. 293, n. 3; Runciman, *Fall*, 184.

[68] M. Jugie, 'Le voyage de l'empereur Manuel Paléologue en occident (1399-1403)', *EOr* 15 (1912) 322-32; G. Schlumberger, *Un empereur de Byzance à Paris et à Londres* (Paris, 1916); M.A. Andreeva, 'Zur Reise Manuels II nach West Europa', *BZ* 34 (1934) 37-47; D.M. Nicol, 'A Byzantine Emperor in England', *University of Birmingham Historical Journal* 2 (1970) 205-25.

[69] Bibliothèque Nationale, Paris ms français 15526, ff. 165-168; C. Halm, *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, VII (Munich,

This was no irresponsible abdication to obtain an easing of financial burdens, however. Andreas reserved for himself the despotate of the Morea and extracted a specific undertaking from the French King that he would make war on the Turks to restore the despotate to its rightful owner. Once restored, Andreas was to hold it as a fief from Charles for a nominal annual payment of one white saddle horse.[71] Clearly the despot was hoping to use Charles as a powerful champion who would provide the necessary military force to take on the Turks, much as he had tried with Ferrante of Naples in 1481. As it was Charles' premature death in 1498 put an end to these hopes.

The despot's propensity to be very particular about his titles has also been held against him. His seal bore the imposing double-headed eagle of the Palaeologi and the title 'Despotes Romeorum'.[72] During the 1480s he went further and took to styling himself 'Imperator Constantinopolitanus'.[73] He became most indignant when he considered that his imperial station had not been sufficiently recognised.[74]

The contrast between the grandiose pretensions and sordid reality prompted Setton's conclusion that the despot cut a 'pathetic figure' and that he 'contrived to make the always sorry spectacle of a monarch in

1875) no. 1266 (Gall. 650), p. 356; Foncemagne, 'Eclaircissements', 60-73; Setton, *Papacy and Levant*, II. 461-3.

[70] Foncemagne, 'Eclaircissements', 69-70; Lambros, *Παλαιολόγεια*, IV. 299-300; S.P. Lambros, 'Μετανάστευσις Ἑλλήνων εἰς τὸ βασίλειον τῆς Νεαπόλεως', *Νέος Ἑλληνομνήμων* 8 (1911) no. 8, 394-5. Andreas was not the first member of his family to contemplate such an arrangement. In 1399 John VII Palaeologus had offered to sell Constantinople to the king of France, in return for an annual pension and a French castle: S.P. Lambros, ''Ιωάννου Ζ΄ Παλαιόλγου ἐκχώρησις τῶν ἐπὶ τῆς βυζαντικακῆς αὐτοκρατορίας δικαιωμάτων εἰς τὸν βασιλέα τῆς Γαλλίας κάρολον Ϛ΄', *Νέος Ἑλληνομνήμων* 10 (1913) 248-57.

[71] Foncemagne, 'Eclaircissements', 71: '... Serenissimus Rex operam dabit, et totis viribus conabitur cum suis gentibus, et exercitibus tam terrestis quam maritimis, recuperare Regnum seu dispotatum Moreae ...'.

[72] A drawing of the seal is preserved as Niedersächische Landesbibliothek, Hannover ms XXVI, 1520: S.P. Lambros, 'Σφραγῖδες τῶν τελευταίων Παλαιολόγων καὶ τῶν περὶ αὐτούς', *Νέος Ἑλληνομνήμων* 1 (1904) 416-32, esp. 426.

[73] Burchard, *Diarium*, I. 174, 281, II. 425. Andreas' upbringing in Rome probably accounts for his not knowing that the title 'Emperor of Constantinople' had never been used by the Byzantine rulers themselves. They retained the dignity of 'Emperor of the Romans' (Βασιλέυς τῶν Ῥωμαιῶν) until 1453.

[74] Witness his insistence that he be allowed to carry the same type of candle as the cardinals in a procession in the Sistine Chapel in 1486: Burchard, *Diarium*, I. 174.

exile even more pathetic'.[75] Yet Andreas had a genuine right to claim these titles. He had inherited the title despot from his father and that of emperor from his uncle, Constantine XI, the last Byzantine emperor. Moreover, his insistence on them bears witness to his intention to maintain his claim to lands which he had hopes of one day recovering.

Andreas did, therefore, have a constructive aim during his years in Rome and for this reason his activities there deserve to be seen in a more positive light.For example, scorn has been poured on the various measures resorted to by the despot to supplement his meagre income. As Setton put it he sold 'honorific titles and other privileges to those whose gullibility and social pride brought them cash in hand to his doorstep'.[76] Several charters survive in which he granted titles and honours to various individuals and no doubt they paid for the privilege.[77] Nor was Andreas above indulging in trade.[78] However, these transactions should not be seen as necessarily motivated by a selfish desire to maintain his lifestyle, but rather as being forced on him by the need to support his household.

Even Andreas' latter years were not entirely inactive. He continued to play his part in Papal ceremonies right up to the end, taking a prominent place in the procession during the ceremonial entry of the Lithuanian ambassador into Rome on 11 March 1501.[79] He made further plans to recapture the Morea, becoming involved in 1485 in a plot to seize Monemvasia from the Venetians.[80]

---

[75] Setton, *Papacy and Levant*, II. 395n, 462.

[76] Setton, *Papacy and Levant*, II. 462.

[77] ASVat Fondo Borghese, vol. 1, 783, ff. 124-126 (orig. 125-127); Bibliothèque Nationale, Paris ms français 30927 (Cabinet d'Hozier, XLVI), cote 1137, ff. 4-5; Lambros, *Παλαιολόγεια*, IV. 297-8; W. Regel, 'Chrysobull of the Emperor Andreas Palaeologus of 13 April 1483' (in Russian with Latin text of document), *VV* 1 (1894) 157-8; G. Lancellotti, *Poesie italiane e latine di Monsignor Angelo Colocci* (Jesi, 1772) 177-8.

[78] Three merchant vessels belonging to the despot were reported at Majorca in 1484: A. de la Torre, *Documentos sobre relaciones internacionales de los reyes católicos*, II (Barcelona, 1950) no. 60, pp. 58-9, no. 62, p. 60, no. 138, p. 124.

[79] Burchard, *Diarium*, II. 558, III. 120.

[80] ASV Consiglio dei Dieci, Misti reg. 22, f. 190v (orig. 154v).

Nor need we necessarily believe the common assertion that, when the despot died in June 1502, he was utterly destitute.[81] This is usually inferred from Alexander VI's having given his widow the money to pay for his funeral. Yet this was not uncommon. The Pope also paid for the interment of another royal exile, Charlotte Lusignan, queen of Cyprus, whom nobody ever described as impoverished or extravagant.[82] Andreas may have been poor but his end does not have to be seen as squalid and degrading. After all, he was buried with all due honour beside his father in St. Peter's.[83]

The despot's life in exile was not, therefore, nearly so aimless and misspent as too credulous a reading of Gherardi might suggest. Certainly, it cannot be considered to have been a great success. His hopes of restoration were all dashed and most of his time was spent attempting to raise the necessary funds to support his household. However, it is to be hoped that it has been shown that this situation cannot be held to have been the consequence of his vicious character and that, in spite of everything, he continued to work for his restoration to his ancestral rights. His ultimate failure, therefore, was not so much a personal one but that of a policy.

The policy of looking to the western powers and especially to Rome for aid against the Turks was adopted in a situation which offered little other choice. Nevertheless, the Byzantines clung to it even when it must have been clear that, in spite of all the fair promises, the Pope and western monarchs were powerless to help them. It was a sad fact which Andreas was to discover throughout his life as an exile and which ultimately ensured that he would never return to his native land.

Dept. of History
University College
Gower St.
London, W2E 6BT

Jonathan P. Harris

---

[81] Zakythinos, *Despotat*, I. 295; Runciman, *Fall*, 184; Miller, *Latins in Levant*, 455; Nicol, *Immortal Emperor*, 116.

[82] ASVat Introitus et Exitus 520, f. 150v (orig. 176v) and 532, f. 126v (orig. 207v); Gottlob, *Aus der Camera*, 142-3, 292; Runciman, *Fall*, 184; Nicol, *Last Centuries*, 401. On Charlotte, see G. Hill, *A History of Cyprus*, III (Cambridge, 1948) 582-612.

[83] Geronimo Zurita, *Anales de la corona de Aragon*, V (Zaragoza, 1610) IV. 39, ff. 209v-210v; Enepekides, 'Das Wiener Testament', 138-43.

Gerhard Podskalsky S.J.

Die Union von Brest aus der Sicht des Ökumenischen Patriarchats (Konstantinopel) im 17. Jahrhundert

Schon oft wurde die Teilunion des ruthenischen Volkes mit Rom (Brest 1595/96)[1] und deren Wirkungsgeschichte aus der Sicht der beiden mächtigen Nachbarn, des katholischen Polen und des orthodoxen Rußland,[2] dargestellt. Mit beiden Sichtweisen eng verflochten ist natürlich die Haltung des Ökumenischen Patriarchats, die aber getrennt als solche bisher kaum Beachtung gefunden hat. Um aber das Verhalten Konstantinopels im folgenden (d.h.: 17.) Jahrhundert zu verstehen, muß man auch die Ereignisse rund um die Union selbst ins Blickfeld nehmen.

1. Griechen bei den Ostslaven

Während sich vor 1453 nur relativ wenige Griechen für längere Zeit in der Rus' bzw. in Rußland aufhielten, meist als vom Bosporos ausgesandte Metropoliten und Bischöfe der Kiever Kirchenprovinz, wuchs deren Zahl — als Flüchtlinge und Hofbeamte, Bittsteller für die heimische Kirche, Lehrer und Übersetzer — nach dem Fall Konstanti-

---

[1] Vgl. die Editionen der wichtigsten Dokumente: G. Hofmann, *Wiedervereinigung der Ruthenen mit Rom*, Rom 1925 (= Orientalia Christiana, 12, S. 125-172); A. G. Welykyj, *Documenta Unionis Brestensis eiusque auctorum (1590-1600)*, Rom 1970.

[2] Vgl. dazu die immer noch klassischen, wenn auch in Einzelheiten und in der Gesamtwertung ergänzungs- und korrekturbedürftigen Monographien des Posener Weihbischofs Eduard Likowski: a) *Die ruthenisch-römische Kirchenvereinigung genannt Union zu Brest*, Freiburg i.B. 1904; b) *Geschichte des allmaeligen Verfalls der Unirten Ruthenischen Kirche im XVIII. und XIX. Jahrhundert unter polnischem und russichem Scepter*, Krakau 1903. — Zur bibliograph. Ergänzung: J. Macha, *Ecclesiastical Unification*, Rom 1974, 362-367; E. Völkl, *Das rumän. Fürstentum Moldau u. die Ostslaven im 15. bis 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1975, 46-62; G. Podskalsky, *Griech. Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, München 1988, 34, Anm. 94. С. Г. Яковенко, "Православная иерархия Речи Посполитой и планы церковиой унии в 1590-1594 гг." in: *Славяне и их соседи* 3 (1991), 41-58.

nopels sprunghaft an.[3] Sie waren ein Teil der großen, z. T. von den Türken direkt vertriebenen oder geflohenen Emigrantenschar, die sich sowohl nach Westeuropa wie auch in die übrigen orthodoxen, dem Ökumenischen Patriarchat unterstellten Regionen absetzten.[4] Sie waren zugleich die natürlichen Informanten des Patriarchen, konnten aber auch leicht in den Verdacht geraten, Spione einer fremden (d.h. türkischen) Macht zu sein, insofern der Phanar ganz der Willkür der Sultane ausgeliefert war. Letzteres konnte in Moskau um so leichter geschehen, als die russische Kirche seit der eigenmächtigen, d.h. nicht im Voraus von Konstantinopel gebilligten Einsetzung des Metropoliten Jona (1448) zielstrebig den Weg der Autokephalie, d.h. der jurisdiktionellen Unabhängigkeit vom Ökumenischen Patriarchat, beschritten hatte. Eine ganze Reihe von berühmten und um die russische Kultur verdienten Griechen (wie z.B. Maksim Grek) bzw. sogar deren Schüler (Pëtr Artemiev, Schüler des Joannikios Leichudes) bekamen dieses grundsätzliche Mißtrauen am eignen Leibe zu spüren, wobei die Strafen von der Klosterhaft bis zur Exkommunikation reichten.[5] Geflügelt wurde der Ausspruch Ivans IV. in einer Audienz (1582) für den Jesuiten Antonio Possevino, als dieser ihn auf die auch in Moskovien verbreiteten Irrtümer der Griechen ansprach: "Nicht an die Griechen glaube ich, sondern an

---

[3] K. K. Papulides, "Νεῖλος Ταρχανιώτης ἢ Τραχανιώτης (;-1521)", in: *Μακεδονικά* 16 (1976), 359-361; R. Groskey, "Byz. Greeks in late 15th and early 16th Century Russia", in: L. Clucas (Hg.), *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, N.Y. 1988, 33-56.

[4] Vgl. drei Beispiele aus Bulgarien und der Ugrowalachei: 1) Metr. Dionysios Rhalles von Tărnovo, der eine diplomat. Rolle im bulg. Aufstand von 1598 spielt: Й. Николов, "Диоиисий Рали и неговата дипломатическа дейност", in: *Годишник на Софийския Университет "Св. Климент Охридски"* 75 (1982), 48-87; 2) Bischof Lukas von Buzău, Diplomat und Kalligraph: G. Vikan, Byzance après Byzance: Luke the Cypriot. Metropolitan of Hungro-Walachia, in: The Byz. Legacy (s. Anm. 3), 165-184; 3) Metr. Dionysios der Ugrowalachei, Übersetzer: Ch. G. Patrinelis, "Διονύσιος Ἰβηρίτης, μεταφραστὴς τῆς «Χρονογραφίας τοῦ Δωροθέου» εἰς τὴν ρωσσικὴν καὶ μητροπολίτης τῆς Οὐγγραβλαχίας" in: *Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπουδ.* 32 (1963), 314-317.

[5] М. Никольскій, "Русскіе выходцы изъ заграничныхъ школъ въ XVII столѣтіи. Пётръ Артемьевъ", in: *Православное Обозрѣніе* 1863, II, 246-270; Г. Мирковичъ, "О школахъ въ патріаршій периодъ", in: *Журналъ Министерства народнаго просвѣщенія*, ч. 198, (1878), Juli, 1-62; О. Б Страхова, "Новгородская школа братьев Лихудов", in: *Cyrillomethodianum* 12 (1988), ersch. 1993, 109-123; G. Podskalsky, "Der Beitrag der Griechen zur geistigen Kultur Rußlands nach dem Fall Konstantinopels (1453-1821)", in: *Le origini e lo sviluppo della cristianità slavo-bizantina*, Rom 1992, 227-246.

Christus".[6] Besonders das sog. Stufenbuch (= Stepennaja kniga), eine russische Chronik des 16. Jahrhunderts, läßt das Christentum in Rußland mit der Predigt des Apostels Andreas in Cherson beginnen und führt die herrschende Dynastie genealogisch auf die römischen Kaiser zurück. Dennoch blieb die griechische Theologie auch in der Zeit der Turkokratie weitgehend für die Ostslaven bestimmend,[7] und die unterdrückten Griechen richteten — trotz der seit dem Florentiner Unionskonzil verstärkten, wechselseitigen Abneigung des "zweiten" gegen das "dritte" Rom — ihre Freiheitssehnsüchte weiterhin auf den russischen Zaren.[8] All dieser unterschiedlichen Empfindungen muß man sich bewußt sein, wenn man den folgenden, tragisch endenden Einzelfall verstehen will.

2. DER EXARCH NIKEPHOROS AUF DEM BRESTER KONZIL (1596)

Während sich das Ökumenische Patriarchat in der Zeit nach der türkischen Eroberung Konstantinopels bis etwa ein Jahrzehnt vor Abschluß der Brester Union relativ wenig — bedingt nicht zuletzt durch die Überlebensprobleme vor Ort — um die ruthenische Kirchenprovinz gekümmert hat, änderte sich das schlagartig nach den ersten Gerüchten über den bevorstehenden Anschluß an Rom. Nachdem der russische Herrscher sich schon 1560/62 vom Patriarchen Joasaph II. den Zarentitel hatte zusprechen lassen, betrieb Moskau — zunächst über den Patriarchen Joakeim von Antiocheia, der 1586 am Zarenhof weilte — aktiv die Einrichtung eines eigenen Patriarchats. Aus diesem Grunde reiste der Ökumenische Patriarch Jeremias II. 1588/89 nach Rubßland.[9] Auf der

---

[6] Vgl. P. Nitsche, *Nicht an die Griechen glaube ich, sondern an Christus*. Russen u. Griechen im Selbstverständnis des Moskauer Staates an der Schwelle zur Neuzeit, Düsseldorf 1991.

[7] Vgl. die nützliche Übersicht bei B. Laurdas, der allerdings unverständlicherweise die in dieser Epoche beherrschende polemisch-apologetische Literatur ausläßt: "Greek religious texts during the Ottoman period", in: *Aspects of the Balkans. Continuity and Change*, The Hague-Paris 1972, 230-242; ferner: E. Morini, "Per una lettura «ecumenica» della chiesa greca nel periodo della turcocrazia", in: *Studi e ricerche sull'Oriente cristiano* 8 (1985), 175-211; 9 (1986), 3-39; 91-129.

[8] Vgl. die informative Studie von J. Nicolopoulos, "From Agathangelos to the Megale Idea: Russia and the Emergence of Modern Greek Nationalism", in: *Balkan Studies* 26 (1985), 41-56.

[9] Zu den Quellenbelegen: G. Podskalsky, "Die Einstellung des Ökumen. Patriarchen (Jeremias II.) zur Erhebung des Moskauer Patriarchats (1589)", in: OCP 55

Rückreise aus Moskau (1589)[10] ergriff dieser in Rußland seltene Gast — neben einigen Disziplinarmaßnahmen gegen unwürdige Bischöfe — die Gelegenheit, durch zwei Administrationsakte die ruthenische Kirche enger an sich zu binden: er bestellte den reformeifrigen Bischof Kyrill Terleckyj von Luck, einen der beiden Wortführer der späteren Union, zu seinem Exarchen (d.h. bevollmächtigten Visitator) und erhob die beiden orthodoxen Bruderschaften von Lemberg und Wilna zur Stauropegialwürde (womit sie der Jurisdiktion der Diözesanbischöfe entzogen waren). Beide Maßnahmen sollten das drohende "Schisma" abwenden und die Kirche durch aufmerksame Kontrolle (der Bischöfe) erneuern helfen. Mit der gleichen Zielsetzung schickte auch der in Sachen der russischen Patriarchatserhebung sehr engagierte Patriarch Meletios I. Pegas von Alexandreia (1590-1601),[11] der von Ende 1596 bis April 1598 auch als Verweser des Ökumenischen Patriarchates fungierte, 1594 seinen Neffen Kyrillos Lukaris auf Bitten der Lemberger Bruderschaft als Exarchen nach Ruthenien (Schuldirektor in Ostrog/Wilna).[12]

An dieser Stelle ist nun von einem weiteren Griechen zu berichten, dem in Padua ausgebildeten Priester Nikephoros, den Patriarch Jeremias II. 1592 — ähnlich wie Meletios Pegas seinen Schützling Kyrillos Lukaris — zum Protosynkellos (Vikar) und Exarchen ernannte.[13] Nach

---

(1989), 421-437 (mit Ergänzungen in: *Der Ökumen. Patr. Jeremias II. von Konstantinopel u. die Anfänge des Moskauer Patriarchats*, Erlangen 1991, 75-86).

[10] An der Errichtung des Moskauer Patriarchates (1589); Bestätigung durch die östl. Patriarchen: 1593) war neben Patr. Jeremias II. noch ein zweiter Grieche führend beteiligt, Metr. Hierotheos von Monemvasia: Chr. Hannick, "Le métr. Hierothée de Monembasie et son rôle dans l'érection du patriarcat de Moscou", in: *Rev. Et. Slav.* 63 (1991), 207-215.

[11] Vgl. C. Tsirpanlis, "Church Relations between Moscow, Constantinople and Alexandria Towards the End of the 16[th] Century", in: *Studia slavicobyzantina et mediaevalia europensia*, I, Sofia 1988, 79-83.

[12] Seine Einstellung zur kath. Kirche in der Frühzeit (vor der Wahl zum Ökumen. Patriarchen) geht aus zwei Briefen an den lateinischen Erzbischof von Lemberg (1601) sowie den Papst (1608) hervor: Podskalsky, *Griech. Theol.* (s. Anm. 2), 164.

[13] Ed. der Urkunde: M. Кояловичъ, "Никифоръ, Великій протосинкеллъ патріаршаго Константинопольскаго престола и экзархъ Константинопольскаго патріарха въ западно-русской Церкви", in: *Странникъ* 1860, IV, 197-228, hier: 218-220. — Zu seiner Biographie vgl. außerdem: Ф. Кудринскій, "Судьба экзарха Никифора въ западной Россіи", in: *Кіевская старина* 37 (1892), 399-419; 38 (1892), 1-19; П. Жуковичъ, "Къ вопросу о виновности экзарха Никифора, предсѣдателя Брестскаго православнаго собора, въ турецкомъ шпіонствѣ" in: *Христіанское чтеніе* 71/3 (1899), 573-582.

Erledigung einer diplomatischen Aufgabe in der Walachei (1593/94: Einsetzung des polnischen Kandidaten Jeremias Mogilas als Gospodar) wurde dieser Nikephoros Anfang 1596 bei der Einreise nach Polen zunächst für sechs Monate eingesperrt (als Abgesandter des Ökumenischen Patriarchen, wie das auch anderen Griechen später auf Anweisung des russischen Zarenhofes widerfuhr). Im Herbst desselben Jahres ließ dann Fürst Konstantin von Ostrog dem polnischen König seine Ankunft melden. Während nun die unierten Bischöfe die von Rom (Papst Klemenes VIII.: 23. 12. 1595) gebilligte Union auf einer Synode in Brest (8.-18.10. 1596) feierlich besiegelten, eröffneten die beiden Patriarchalexarchen Nikephoros und Kyrillos (Lukaris) in einem (protestantischen) Privathaus — Bischof Ipatij Potij von Brest hatte den Zugang zu allen Ortskirchen verboten — eine Art von Gegensynode (6.-9.10. 1596), auf der die "abtrünnigen" (d.h. unierten) Bischöfe — nach dreimaliger, vergeblicher Einladung[14] — als abgesetzt und dem Anathem verfallen erklärt wurden. Bald darnach kam es zu Verleumdungen und Anklagen gegen Nikephoros, die schließlich in einen öffentlichen Prozeß (März 1597) vor dem polnischen Sejm (Parlament) ausmündeten. Die dort vorgebrachte Anklage bezog sich auf vier angeblich hochverräterische Briefe (u.a. an den Metropoliten von Andrianopel bezüglich eines günstigen Zeitpunkts für einen türkischen Einfall in Polen), die man im Rückreisegepäck des Nikephoros gefunden haben wollte. Die Verurteilung erfolgte speziell wegen Spionage und Anmaßung des Titels "Exarch". Letzteres bezog sich auf den Umstand, daß — ähnlich wie im Falle des römischen Legaten Humbert von Silva Candida, der die Exkommunikation des Patriarchen Michael Kerullarios beim Großen Schisma (1054) nach dem Tode seines Dienstherren, Papst Leos IX., verhängt hatte (allerdings in Unwissenheit) — Patriarch Jeremias II. (drei Amtsperioden: 5. Mai 1572-23. Nov. 1579; b) August 1580-22. Febr. 1584; c) Mitte Aprile 1587-Sept. 1595) zum Zeitpunkt der Brester Union schon verstorben war; das Argument verfängt aber insofern nicht, als die Ernennung zum Exarchen auch von den übrigen orientalischen Patriarchen gebilligt worden war, insbesondere von Meletios Pegas, der zudem noch zweimal (Dez. 1596-Ende Febr. 1597; 2. März 1597-April 1598) in Konstantinopel als Patriarchatsverweser amtierte. Nikephoros, der die inkriminierten Briefe als Fälschungen bezeichnete, wurde auf der

[14] Vgl. die entsprechenden Briefe bei: M. Кояловичъ, a.a.O., 220-228.

Festung Marienburg eingesperrt, die er nicht mehr lebend verlassen sollte. Die Orthodoxen blieben von seiner Unschuld überzeugt und sahen in ihm einen Märtyrer (wegen des Widerstandes gegen die Union). Zudem liegt ein Brief (8. Mai 1599) König Sigismunds III., der das Urteil bestätigt hatte, an den türkischen Sultan vor, also des Herrschers, in dessen Auftrag Nikephoros angeblich gehandelt haben soll, welcher als nachträglicher Unschuldsbeweis gelten kann.[15] Bei der harten Verurteilung spielt wohl auch noch eine zeitweilige Feindschaft zwischen Fürst Ostrožskij und dem Reichskanzler Zamojskij, bei dem Nikephoros darüber hinaus noch eine Stelle als Hauslehrer abgelehnt hatte, eine Rolle. Ohne auf die verwickelten Einzelheiten des hochgespielten Prozeßes weiter einzugehen, läßt sich jedenfalls als Fazit festhalten, daß diese Affäre die Brester Union in den Augen des Ökumenischen Patriarchats — Patriarch Meletios Pegas als Patriarchatsverweser hatte sich aktiv, aber vergeblich für die Freilassung des Nikephoros eingesetzt — endgültig negativ erscheinen lassen mußte.

3. Der theologische Briefwechsel zwischen Patriarch Meletios I. Pegas von Alexandreia und Bischof Ipatij Potij von Vladimir/Brest (1599/1602)

Das Eingeständnis, eine Niederlage erlitten zu haben, hinderte Meletios Pegas freilich nicht, sich in den folgenden Jahren mit aller Kraft in verschiedenen Sendschreiben gegen die Union zu engagieren; dafür zeugen vier Briefe an Fürst Konstantin von Ostrog, sowie an Hierarchie, Klerus und Volk der Ruthenen.[16] Ansprechpartner waren vor allem die

---

[15] Жукович, "Къ вопросу" (s. Anm. 13), 578f. (russ. Übers. des latein. Briefes; Inhalt: N. war kein türkischer Spion, sondern wurde bestraft wegen Zusammenarbeit mit den Kosaken gegen Polen).

[16] Sie sind in einem Sammelband ohne Titel (London 1624, 1-34; *nicht*: Konstantinopel (1627) ediert: vgl. E. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XVIIe siècle*, I, Paris 1894 (Nachdr.: o.O./o.J.), 240-243 (Nr. 168); I. Kakridis, "Byz. Unionspolemik in den Ostroger Drucken des ausgehenden 16. Jarhunderts", in: *Zeitschr. f. slav. Philol.* 52 (1992), 128-149. — Erst kürzlich fiel mir eine bislang unbekannte holländische Übersetzung in die Hände (durch freundliche Vermittlung von Herrn Dr. V. Tiftixoglu, München): A. Koning, Verscheidene Verhandelingen rakende voornamendlyk de verschillen so van ouds als nog heden ten dage swevende tusschen de oostersche kerk aan de eene, ende de westerschen aan d'andere zyde, eertyds vervaardigd door Meletius, Patriarch van Alexandria, Georgius Coressius, Nilus, Opperbisschop van Thessalonica, Barlaam,

orthodoxen Bruderschaften und Bruderschaftsschulen, die in Konkurrenz zu den neugegründeten Jesuitenkollegien die Allgemeinbildung und vor allem die religiöse Formung der Orthodoxen auf ein höheres Niveau heben sollten.[17] Auf der Gegenseite hatten einige Mitglieder des Jesuitenordens (B. Herbest, A. Possevino, P. Skarga) — neben der grundlegenden Kollegsarbeit — auch an der direkten Vorgeschichte der Brester Union ihren Anteil;[18] ein Jesuitenschüler, Petros Arkudios aus Korfu, einer der ersten Absolventen und erster "Doktor" des Griechischen Kollegs in Rom, wirkte außerdem zwanzig Jahre unter den Ruthenen, als Prediger für die Union sowie als Lehrer auf den Schulen (Seminaren) von Brest und Wilna. Sein größter Erfolg war die Bekehrung des Burghauptmanns von Brest, Ipatij Potij, der später als Bischof dieser Stadt eine der Hauptstützen der Union werden sollte. Zu nennen ist auch die "᾿Αντίρρησις abo Apologia" (Wilna 1600) des Arkudios, mit der er die Argumente P. Skargas für eine Union erneut gegen protestantische Angriffe bekräftigen wollte.[19] Über den Charakter der katholisch-orthodoxen Kontroversliteratur, wie sie bis in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts im Umlauf war, geben uns Bibliothekslisten

---

Gabriel Severi, Monombasiter, Metropolit van Philadelphia, en anderen. Nu uit de Grieksche-Taal overgebragt, ende voor desen nooit in het Nederduitsch gesien, Amsterdam 1726, 1-102. — Zu ihrem Inhalt: vgl. Podskalsky, *Griech. Theol.* (s. Anm. 2), 133-135. — Zur panorthodoxen, kirchenpolit. Aktivität des Meletios Pegas vgl.: N. I. Şerbănescu, "Legăturile Patriarhului Meletie Pigas in Ţarile Române", in: *Bis. Ort. Rom.* 63 (1945), 11-12, 699-716; 64 (1946), 7-9, 352-372; Th. D. Moschonas, *Κατάλογοι τῆς Πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης, Ι, Χειρόγραφα*, Salte Lake City (Utah) 1965 (Nachdr, der Erstaufl.: Alexandreia 1945): Codd. 3, 21, 25, 128, 173, 190, 295, 304, 329, 363, 366, 500.

[17] E. H. Медынский, *Братские школы Украины и Белоруссии в XVI-XVIII вв. и их роль в воссоединении Украины с Россией*, Москва 1954 (enthält viele Ungenauigkeiten; fehlende Belege); Völkl, Das rumän. Fürstentum (s. Anm. 2), 62-74 (zur Lemberger Bruderschaft); G. Gajecky, "Church Brotherhoods and Ukrainian Cultural Renewal in the 16th and 17th Centuries", in: *Millennnium of Christianity in Ukraine. A Symposium*, Ottawa 1987, 67-78; В. І. Шимкарук / В. М. Мчік / А. Д. Сухов, *Пам'ятки братських шкіл на Україні, кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження*, Київ 1988 (mir nicht zugänglich).

[18] J. Krajcar, "Jesuits and the Genesis of the Union of Brest", in: OCP 44 (1978), 131-153.

[19] Podskalsky, *Griech. Theol.* (s. Anm. 2), 156-160. — Man könnte Petros Arkudios als den "offiziellen Unionstheologen" bezeichnen, ein Amt, wie es später für die Festigung der Union in Siebenbürgen geschaffen wurde: B. Barbăt, "L'institution de l'office de «théologien» dans l'Église Roumaine Unie", in: OCP 29 (1963), 155-200.

von Franziskanerklöstern auf Zypern Aufschluß.[20] Auf diese Weise haben wir eine recht konkrete Vorstellung darüber, wie die Debatte um die Union nach der Brester Synode von beiden Seiten auf den späteren Kirchenversammlungen fortgeführt wurde.[21]

Damit kommen wir zu dem langen Lehrbrief, den Meletios Pegas am 15. Oktober 1599 an "Ipatij Potij, den hochwürdigen Bischof von Brest, dem Protothronos der ganzen Rus' " richtete; in der mir allein vorliegenden russisch-ukrainischen Übersetzung,[22] ist leider kein Vermerk über das (bisher unauffindbare) griechische Original beigegeben. Gegenüber einer Feststellung von Ivan Franko, daß die Ursachen der Union vor allem auf dem Felde der Politik, Administration und Disziplin zu suchen seien,[23] möchte das Vorwort des anonymen Übersetzers (?) und Herausgebers nur den eminent theologischen Charakter der Union anhand des edierten Briefwechsels unterstreichen.

Zunächst einmal überraschen in diesem Brief der vornehme, durchgängig unpolemische Ton sowie die große, fast gleichgewichtige Belesenheit in den griechischen und lateinischen Kirchenvätern. Meletios Pegas beruft sich auf Nachrichten seines inzwischen heimgekehrten Exarchen Kyrillos Lukaris, wenn er seinen Korrespondenten einen gelehrten Menschen und ehrbaren Bischof nennt, der aber "von den schwierigen (bzw. unaufrichtigen: хитрый) Erfindungen der akademischen Theologie getäuscht" (S. 5) worden sei. Mit dem Stichwort "akademische Theologie" (d.h. wohl spätscholastische Schultheologie: vgl. S. 7), der die "Jungfräulichkeit des christlichen Gottesdienstes" und die "Reinheit des Glaubens" gegenübergestellt wird, ist gleich zu Anfang der entscheidende Vorwurf als Tenor des ganzen Briefes vorgebracht, weil damit ein "Abrücken von der Wissenschaft der Ostkirche und von der Überliefe-

---

[20] Z. N. Tsirpanles, *Ἀνέκδοτα ἔγγραφα ἐκ τῶν Ἀρχείων τοῦ Βατικανοῦ (1625-1667)*, Leukosia 1973.

[21] Vgl. A. Покровскій, "О соборахъ Юго-Западной Руси XV-XVII вѣковъ", in: BV 15 (1906), 9, 108-151, hier: 134-151.

[22] Edd.: И. Малышевскій, *Александрійский патриархъ Мелетий Пигасъ и его участіе въ дѣлахъ русской Церкви*, II, Кіевъ 1872, 103-140 (Nr. 40); ferner (ohne Bezugnahme darauf): *Листъ Мелетія, Патріарха Александрійского до Ипатія, Эпископа Володимирского и Берестейского, и отвѣтъ Ипатія Мелетиеви, въ переводѣ рускомъ*, Львов 1896, 5-40 (nach den Seiten dieser Ausgabe ist im Text zitiert).

[23] "Z dziejów Synodu Brzeskiego 1596 r.", in: *Kwartalnik historyczny* 9 (1895), 1-32.

rung der alten Väter" (S. 6) einhergehe. Es folgt dann ein langer Disput um eine Schrift des Ipatij Potij über den Ausgang des Hl. Geistes. Meletios rückt die katholische Lehre in die Nähe der "Neuerungen und neuen Erfindungen" (S. 9), hinter denen sich seit der Väterzeit die stereotype Anklage des "νεωτερίζειν/καινοτομεῖν" verbirgt. Als zweiter Themenkreis wird die Eucharistielehre, konkret die lateinischen Azyma, angesprochen: Meletios sieht darin ein unerlaubtes Festhalten am mosaischen Gesetz (S. 12). Dann kehrt er wieder zur Frage des Ausgangs des Hl. Geistes zurück, bemüht Augustinus, Hieronymus, Ps.-Dionysios Areopagites, die Kappadokier, Johannes von Damaskos, Petrus Lombardus, Thomas von Aquin (Contra errores Graecorum, 1261/64; allerdings wurde auch sein Titel "Summa contra Gentiles" zunächst falsch übersetzt mit "Κατὰ Ἑλλήνων"). Bezüglich der Schriften des Augustinus (zitiert werden "De trinitate" und das "Enchiridion") verweist Meletios auf seine eigene kritische Auseinandersetzung mit diesem Kirchenlehrer ("О уставах церковных": S. 19; griech. Titel unbekannt).[24] Durch die Hervorhebung der von Papst Leo III. (von Meletios mit Leo d. Gr. = Leo I. verwechselt) angefertigten Silberplatten mit dem Text des unveränderlichen Symbolums will der Patriarch die ursprüngliche Einmütigkeit der Ost- und Westkirche gegen das Filoque aufzeigen (S. 21). Gelegentlich entfährt ihm auch ein Seufzer: "O römische Vernunft, Mißgeburt von Seiten der Römer! Wo ist die Richtigkeit (Gerechtigkeit)? Wo ist die Berechtigung der römischen Rechte?" (S. 25). Zum Schluß folgt noch eine Bemerkung über die Ablehnung des Filioque durch die schismatischen Kopten (S. 26).

Auch Luther und Kalvin werden angesprochen als Ausgeburten des westlichen Schismas (S. 27); demgegenüber äußert Meletios die Hoffnung, daß "Euer Gnaden" (Твоя милость: gängige Anrede des Briefpartners: S. 27) wieder zum einen Hirten der katholischen Kirche, Jesus Christus, zurückkehren möge. Die letzten zehn Seiten sind ganz diesem Thema gewidmet, wobei neben der Einschärfung des mehrfach apostrophierten Brester Dekrets gegen die Union auch das Problem des päpstlichen Universalprimats (bis hin zur gesetzwidrigen Ernennung von

---

[24] Zu erwähnen wäre in diesem Zusammenhang auch noch ein Traktat über die wahre Kirche, der sich an Augustinus' "De civitate Dei" anschließt: Podskalsky, *Griech. Theol.* (s. Anm. 2), 130-132.

vatikanischen "Höflingen" zu Patriarchen) und der Gregorianische Kalender[25] behandelt werden.

Die doppelt so lange, sehr gelehrte Antwort (Weihnachten 1602) des Ipatij Potij, des "Metropoliten von Kiev, Galič und der ganzen Rus', Bischofs von Vladimir und Brest, Archimandriten des (Kiever) Höhlenklosters" ist in unserem Zusammenhang von geringerem Interesse;[26] dennoch seien die Hauptpunkte hier kurz referiert. Auch Ipatij Potij redet seinen (inzwischen schon verstorbenen) Korrespondenten mit "Euer Gnaden" an und bedauert (mit Basileios d. Gr., 2. Brief an Amphilochios) die Entfernung nach Ägypten und den Mangel an Sendboten in die muslimischen Länder. Auch er macht sich in noch reichlicherem Maße die Weisheit der lateinischen und griechischen Kirchenväter zunutze, beklagt aber gleich zu Anfang (S. 42), daß jetzt an ihrer Stelle in Alexandreia Kalvin, in Konstantinopel Luther und in Jerusalem Zwingli anzutreffen sei; mit diesem Satz ist zweifellos in erster Linie auf den für seine Kontakte und Sympathien zu Kalvinisten bekannten, von seinem Aufenthalt in der Ukraine vertrauten Patriarchen Kyrillos III. Lukaris (1601-1620) von Alexandreia angespielt,[27] den diese Einstellung später als Ökumenischen Patriarchen (fünf Amtsperioden zwischen 1620 und 1638) in zunehmende Isolierung und den gewaltsamen Tod trieb. (Wir werden auf ihn noch zurückkommen). Darum möchte Ipatij Potij "sein Ohr nicht nach Alexandreia neigen, seine Hände nicht nach Jerusalem ausstrecken noch um des Lichtes willen nach Konstantinopel laufen" (S. 43); er stehe vielmehr auf dem Felsen, der das Licht bedeute, nämlich dem "pastor universalis" Klemens VIII. (1592-1605). Er verteidigt dann die Theologie als Wissenschaft und besonders die angegriffene römische Theologie; in deren Abwertung durch Meletios sieht er den wachsenden Einfluß Luthers am Werk (S. 46-48). Das Dekret der orthodoxen Synode von Brest schrecke ihn nicht; er vertraue allein auf den Papst (S. 48; 97f.).

---

[25] Vgl. dazu: J. Krajcar, "Konstantin Basil Ostrožskij and Rome in 1582-1584", in: OCP 35 (1969), 193-214, hier: 204-207; G. Sargologos, Τὸ Γρηγαριανὸ Ἡμερολόγιο. Πρόοδος μὲ βαρὺ ἀντίτιμο. Ἀφιέρωμα στὰ 400 χρόνια του, Athen 1982.

[26] Ed.: *Листъ Мелетія* (s. Anm. 22), 41-114.

[27] Vgl. Podskalsky, *Griech. Theol.* (s. Anm. 2), 162-180, 418-421 (Register, s.v. Kalvin, Luther); G. Hering, *Οἰκουμενικὸ πατραρχεῖο καὶ εὐρωπαϊκὴ πολιτικὴ 1620-1638*, Athen 1992.

Die Konzilien von Lyon (II) und Florenz werden gestreift, wenn einmal mehr das Filioque und die westliche Eucharistielehre, nicht zuletzt mit Thomas von Aquin, eine ausführliche Verteidigung erfahren. Am Schluß des Briefes (S. 100ff.) kommen auch noch Fegefeuer, Priesterzölibat und Gregorianischer Kalender zur Sprache. Der unierte Metropolit scheut sich nicht, als Fazit einen Satz Heinrichs VIII. von England aus seinem Pamphlet gegen Luther auf Meletios anzuwenden: "Er weiß nicht, was er glaubt" (S. 83).

Ohne Zweifel gehört dieser Briefwechsel zum theologisch Gehaltvollsten, was zwischen Orthodoxen und Katholiken über die Brester Union ausgetauscht wurde; unter all den dort angesprochenen Kontroverspunkten scheint mir die Diskrepanz hinsichtlich der theologischen Wissenschaft bzw. Priesterausbildung die entscheidende, bis heute nicht überwundene Kluft zwischen West und Ost zu sein; nicht die relativ geringen dogmatischen Differenzen sind das eigentliche Einheitshindernis, sondern der aus dem verschiedenen Theologiebegriff und der jeweils anderen Studienstruktur sich ergebende Mentalitätsunterschied.[28]

4. Spätere Ereignisse und Stellungnahmen

Noch in Zusammenhang mit Meletios Pegas steht der spätere, zweite russische Patriarch Ignatios (1605/6; 1611)[29] in Moskau, der vermutlich als Vertreter des alexandrinischen Patriarchen (bzw. zuvor: Protosynkellos, Epitropos) nach Rußland gekommen war (1584/85). Nach seiner ersten, elfmonatigen Amtszeit wurde er für fünf Jahre eingesperrt (neuer Patriarch: Germogen), dann aber (nach seiner Befreiung durch die Polen) von Vasilij Šujskij ab März 1611 erneut (für fünf Monate) inthronisiert. Seine erzwungene Flucht nach Polen endete im Dreifaltigkeitskloster zu Wilna, wo er zur Union übertrat. Ein Moskauer Konzil unter Patriarch Filaret sprach 1620 das Anathema über ihn aus (Tod: ca. 1640). Der andere, ehemalige Abgesandte des Meletios Pegas in der Ukraine,

---

[28] Die kommunistische Propaganda in der UdSSR hat sich diesen Umstand nach dem zweiten Weltkrieg zunutze gemacht, um den Osten gegen den Westen auszuspielen und aufzuhetzen; vgl. z.B. Я. Н. Мараш, *Ватикан и католическая церковь в Белоруссии (1569-1795)*, Минск 1971 (marxist. Tenor).

[29] К. К. Папулидис, "Из истории русско-греческих связей конца XVI – начала XVII в. (О происхождении московского патриарха Игнатия)", in: VV 38 (1977), 154-156.

Kyrillos Lukaris, entwickelte sich als Patriarch von Alexandreia und noch stärker als ökumenischer Patriarch zum immer entschiedeneren Feind der römischen Kirche und insbesondere des im Orient tätigen Jesuitenordens, was ihm — zusammen mit seinen philoprotestantischen Neigungen ("Confessio". 1629)[30] — die scharfe, bis zu Mordanschägen (1632/1638) reichende Ablehnung vieler orthodoxer Bischöfe und Patriarchen eintrug.[31] Vergeblich bemühte er sich, eine politische Koalition aus Schweden und Siebenbürgen (beides protestantische Mächte) gegen Polen zustande zu bringen; hinzukam das Mißtrauen bei führenden Theologen (wie Meletij Smotrickij).[32] An den 1620 neueingesetzten, orthodoxen Metropoliten Jov Borec'kyj (Kiev) sandte der Protosynkellos Laurentios im Auftrage des Kyrillos Lukaris zwei Schriften (Druck des Sammelbandes: London 1624 bzw. Konstantinopel 1627), die ohne Zweifel der Abwehr der Union dienen sollten: a) Gregorios Palamas, Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο; b) Gennadios II. Scholarios, Σύνταγμα ἐπιγραφόμενον Ὀρθοδόξου καταφύγιον.[33] So kann es nicht verwundern, daß die ökumenischen Patriarchen während der Turkokratie und speziell in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auch in den Augen der Katholiken oft nicht nur als Schismatiker, sondern auch als Simonisten, Diener der Ungläubigen (Muslime) und Häretiker angesehen wurden.

---

[30] Zur Festigung seiner freundschaftlichen Beziehungen zu den Anglikanern (Erzbischof William Laud von Canterbury und Botschafter Thomas Rowe) sandte Kyrillos Lukaris 1628 den berühmten Codex Alexandrinus nach London: A. Tillyrides, "Cyril Lucaris and the Codex Alexandrinus", in: *Analekta* 24/1 (1975), 103-133.

[31] Zwei Beispiele: a) Patriarch Athanasios III. Patellarios von Konstantinopel (zwei kurze Amtsperioden: 1634/1652): Я. Ильминскій, *Святитель Афанасій III, Патріархъ Константинопольскій Пателарій*, Кіевъ 1915; N. B. Tomadakes, "Ἀθανάσιος Πατελλάριος Κρής (1595; -1654), μητροπολίτης Θεσσαλονίκης (1630/31-1646) καὶ ἐπιβάτης τοῦ οἰκουμενικοῦ θρόνου (1634, 1652). Βίος καὶ ἔργον", in: Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπουδ. 46 (1983-1986), 365-436. — b) Erzbischof Porphyrios Palaiologos von Achrida († 1643): S. A. Varnalides, "Ὁ φιλενωτικὸς ἀρχιεπίσκοπος Ἀχρίδος Πορφύριος Παλαιόλογος († 1643) καὶ ἡ συμμετοχὴ αὐτοῦ εἰς τὰς συνωμοτικὰς ἐνεργείας ἐνάντιον Κυρίλλου τοῦ Λουκαρέως", in: *Μακεδονικά* 19 (1979), 125-158. — Zum literarischen Abwehrkampf gegen Lukaris und seine Anhänger: Д. Цветаев, *Литературная борьба съ протестантствомъ в Московскомъ государствѣ*, Москва 1887, 156-166.

[32] Vgl. R. Stupperich, "Der Anteil der Kirche beim Anschluß der Ukraine an Moskau", in: *Kirche im Osten* 14 (1971), 68-82, hier: 70f.

[33] Vgl. Б. Л. Фонкич, "Из истории греческо-украинско-русских культурных связей в первой половине XVII в.", in: VV 52 (1991), 141-147 (namentlicher Eintrag: 141).

Im Jahre 1624 legte der dritte unierte Metropolit von Kiev, Joseph Veljamin Rutskyj (1613-1637), einige Thesen vor, über die mit den orthodoxen Ruthenen im Hinblick auf die ersehnte Einheit verhandelt werden sollte.[34] Darin lehnt er für die Unierten die Rückkehr unter die direkte Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchen ab und schlägt statt dessen die Errichtung eines eigenen, ruthenischen Patriarchats vor, vergleichbar dem Moskauer Vorgänger (wobei für die konkrete Vorgehensweise vier Alternativen ins Auge gefaßt werden).[35] Als König Sigismund daraufhin ein ökumenisches Gipfeltreffen vorschlägt, reagieren die Orthodoxen mit dem Satz: "Ut patriarcha Constantinopolitanus in persona sua veniat et conciliet dividentes!"[36] Rutskyj hatte die Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchen vom kirchlichen Standpunkt aus abgelehnt, weil dieser nicht in Einheit mit Rom stehe; umgekehrt wurde von Seiten des polnischen Staates als Argument für einen ruthenischen Patriarchen die Furcht vor der Agententätigkeit aller Untergebenen des türkischen Sultans vorgebracht. Metropolit Petrus Mogilas (1633-1646) gesteht in seinem anonymen, nach Rom gesandten Unionsplan (1645) zwar die aktuellen, durch das Türkenjoch bedingten Schwierigkeiten des Patriarchen am Bosporos ein, spricht sich aber dennoch — in der Hoffnung auf eine Besserung der Lage — gegen einen Entzug dessen Jurisdiktion bei den Ruthenen aus und lehnt einen wie auch immer von Rom bestimmten, zusätzlichen Patriarchen ab.[37]

Als Stimme des Ökumenischen Patriarchates könnte man auch noch das dogmatische Schreiben (5. Aug. 1640) des Metropoliten von Arta und

---

[34] B. Dupuy, "Le dialogue Rutski-Moghila en vue de l'union des Ruthènes (1624-1647)", in: *Istina* 35 (1990), 50-75, hier: 64-67; vgl. auch: S. Senyk, "Uniatism and universalism in the life and activity of metropolitan Joseph Veljamin Rutskyj", in: S. Graciotti (Hg.), *Il Battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio*, Florenz 1991, 344.

[35] Vgl. dazu: J. Krajcar, "The Ruthenian Patriarchate. Some remarks on the project for its establishment in the 17th century", in: OCP 30 (1964), 65-84.

[36] Zitiert in einem Brief Rutkyjs vom 10. November 1629, in: *Записки Наукового Товариства імени Шевченка* 116 (1913), 37. — Andere Beispiele derselben ablehnenden Haltung: Krajcar, a.a.O., 66; P. Lewin, F. E. Sysyn, "The *Antimaxia* of 1632 and the Polemics over Uniate-Orthodox Relations", in: *Harv. Ukr. Stud.* 9 (1985), 145-165.

[37] Dupuy, "Le dialogue Rutski-Moghila" (s. Anm. 34), 68-75.

Naupaktos, Theophilos Korydaleus, an die Kiever Akademie[38] werten, insofern dieser von 1625 bis 1640 (mit Unterbrechung) zweimal Scholarch der Patriarchalakademie war; in Verehrung für Kyrillos Lukaris versucht Korydaleus die Scholastik ein für allemal zu diskreditieren und eine eigene Schrift- und Väterhermeneutik dagegenzusetzen.[39]

Nach dem Kosakenaufstand (1648) und der anschließenden Teilung der Ukraine (1654) zwischen Polen und Rußland war die Hoffnung auf Wiedergewinnung der kirchlichen Einheit endgültig geschwunden, zumal im Moskauer Teil eine zunehmende Russifizierung ins Werk gesetzt wurde.[40] Zwar kam es 1667 in Moskau noch einmal zu Unionsverhandlungen zwischen dem Zaren, Gesandten aus Polen und den anläßlich des Nikon-Prozeßes (1666) versammelten östlichen Patriarchen,[41] bei denen eine so zwielichtige, zwischen Rom und Moskau schwankende Gestalt wie der griechische Metropolit Paisios Ligarides[42] den Dolmetscher spielte; doch ein positives Ergebnis lag nicht in Reichweite.

Zwar gab es auch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts noch bedeutende Bischöfe in Rußland, denen man eine "katholisierende Neigung" nachsagte (ein besonderes "Frühwarnsystem" in dieser Richtung entwickelte Patriarch Dositheos von Jerusalem), wie z. B. der hl. Dimitrij

---

[38] Vgl. A. Sydorenko, *The Kievan Academy in the Seventeenth Century*, Ottawa 1977; З. І. Хижняк, Києво-Могилянська Академія, Київ ²1981 (russ. Übers.: Киево-Могилянская Академия, Москва 1988).

[39] Podskalsky, *Griech. Theol.* (s. Anm. 2), 198f.

[40] S. Senyk, "The Ukrainian Church and Latinization", in: OCP 56 (1990), 165-187; dies., "Vicissitudes de l'Union de Brest au XVIIᵉ siècle", in: Irén. 65 (1992), 462-487; O. A. Krawchenko, "L'église orthodoxe en Ukraine après l'union de Brest", in: ebd., 180-193.

[41] J. Olšr, "La Congregazione ed i paesi assegnati al nunzio di Polonia (Polonia, Svezia, Russia)", in: J. Metzler (Hg.), *Sacrae Congr. de propaganda fide memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni 1622-1972*, I, 2, Rom-Freiburg-Wien 1972, 201-225, hier: 210f. — Als Sekretär der östlichen Patriarchen (d.h. Kopist und Übersetzer) wirkte der Grieche Johannes Sakules: Б. Л. Фонкич, "Иоанн Сакулис (страничка из истории участия греков в деле патриарха Никона)", in: A. Rexheuser / K.-H. Ruffmann (Hrg.), *Festschrift für Fairy von Lilienfeld*, Erlangen 1982, 165-181.

[42] Podskalsky, *Griech. Theol.* (s. Anm. 2), 251-258, sowie: Г. Воробьевъ, "Паисій Лигаридъ (1662-1666)", in: *Русскій Архивъ* 31/1 (1893), 5-32. — Speziell zu seiner führenden Rolle im Nikon-Prozeß, der mit der Absetzung des russischen Patriarchen endete: E. Matthes-Hohlfeld, Der Brief des Moskauer Patriarchen Nikon an Dionysios, Patriarch v. K/opel (1665), Amsterdam 1970; O. Alexandropoulou, "The History of Russia in Works by Greek Scholars of the Seventeenth Century", in: *Cyrillomethodianum* 13/14 (1989/90), 61-91.

(= Daniil Savič Tuptalo od. Tuptalenko), Metropolit von Tobolsk und Rostov (nacheinander),[43] oder später der Patriarchatsverweser Stefan Javorskij;[44] aber in Bezug auf die Union der Ruthenen bewegte sich nichts mehr, weder in Moskau noch in Konstantinopel. Die von den Gebrüdern Leichudes, den Gründungslehrern der Slavisch-Griechisch-Lateinischen Akademie[45] in Moskau, verfaßten "Dialoge eines griechischen Lehrers mit einem Jesuiten über die Unterschiede zwischen der östlichen und der römischen Kirche"[46] sind eher literarische Fiktion als gelebte Wirklichkeit.

Waren also alle Einheitsbemühungen der unierten und orthodox gebliebenen Ruthenen nach der Brester Synode und bis zum Ende des 17. Jahrhunderts unzeitgemäß oder gar nutzlos? G. Florovsky hat ja die ganze theologische Entwicklung der Turkokratie für die Orthodoxen als "Pseudomorphose" abgewertet, was ihm scharfe Kritik gerade unter seinen Glaubensgefährten (z.B. durch N. Berdjaev) eingebracht hat.[47] In Wirklichkeit besaß die nachbyzantinische Epoche, bedingt durch die Not der Türkeninvasion, die einmalige Chance, daß die Konfessionen näher zusammenrückten, daß Vertreter des Ostens und des Westens — trotz verbliebener konfessioneller Engpässe auf allen Seiten — die gleichen Bildungsgänge durchliefen (besonders in Italien), daß auch orthodoxe Schulen und Akademien Elemente der humanistischen Bildungsreform bzw. des jesuitischen Erziehungssystems übernahmen. Man lernte sich gegenseitig kennen; die Zahl der konfessionskundlichen und komparatistischen Werke mit dem Blick auf den Osten ist in dieser Epoche auf katholischer und protestantischer Seite enorm hoch. Trotz aller erklärli-

---

[43] И. А. Шляпкинъ, *Св. Димитрiй Ростовскiй и его время (1651-1769 г.)*, С.-Петербургъ 1891; М. С. Поповъ, *Святитель Димитрiй Ростовскiй и его труды*, С. -Петербургъ 1910.

[44] Podskalsky, *Griech. Theol.* (s. Anm. 2), 308-312.

[45] Е. Е. Бабаева, "Об учебных пособиях в академии братьев Ликудов", in: *Cyrillomethodianum* 15/16 (1991/92), 93-109; D. A. Yalamas, "The Students of the Leichudis Brothers at the Slavo-Graeco-Latin Academy of Moscow", in: ebd., 113-143.

[46] А. Б. Горский / К. И. Невеструев, *Описанiе славянскихъ рукописей Московской Синодальной Библиотеки*, III, Москва 1862 / Nachdr.: Wiesbaden 1964, 473-479 (Codd. 302 und 303/ 17. Jh.).

[47] Vgl. zu dieser bis heute andauernden, hitzigen Diskussion in Rußland und Griechenland: F. J. Thomson, "Peter Mogila's Ecclesiastical Reform and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of the *Pseudomorphosis of Orthodoxy*", in: *Slavica Gandensia* 20 (1993), 67-119.

chen Mißerfolge des Augenblicks sind damals Fundamente der Begegnung gelegt worden, auf denen wir auch heute noch mit Dankbarkeit stehen können.

Philos.-theol. Hochschule
St. Georgen
Offenbacher Landstraße 224
D-60599 Frankfurt/Main

Gerhard Podskalsky S.J.

COMMENTARII BREVIORES

Christian W. Troll, S.J.

Christianity and Islam: Mutual Challenges

Hans Zirker's recent work on Islam[563]

In a previous monograph, *Christentum und Islam: Theologische Verwandschaft und Konkurrenz*[564] Hans Zirker, Catholic professor of fundamental theology at the Gesamthochschule Essen, had explored the relationship between Christianity and Islam in so far as both religions claim to mediate God's revelation to humankind in its final shape.

In the present work he continues to reflect theologically on the mutual challenge that Islam and Christianity represent to each other within the culturally and religiously pluralistic, and increasingly secularised, societies of the contemporary world. He thus contributes to developing a theological hermeneutics that would enable the believers to understand the history of the religiously 'other' and to evaluate theologically the mutual relationship between the two religions.

Zirker wants to clarify for Christians how to encounter and view the faith of the Muslims in the light of the presuppositions of their own faith. He stresses that dialogue and encounter need "the distance of critical examination". Without directly intending it, he contributes also to the Muslims' task of finding new Islamic answers to the theological challenge of Christianity to Islam.

Although the present volume has grown out of a variety of earlier essays, it offers consistent perspectives and approaches that mirror normative as well as empirical Islam in its plural nature. The work deals with 'Christian Perceptions of Islam and Theological Reactions' (I);

---

[563] *Islam: Theologische und Gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf: Patmos, 1993, 368 S.

[564] Düsseldorf, 1992; cf. review article by C. W. Troll in *Islam and Christian-Muslim Relations* 4 (1993) 144-48 and the review by V. Poggi in OCP 60 (1994) 677-678.

'Revelation-Guidance-Redemption' (II); 'God' (III); 'Religion and Society' (I). Thus, although the work retains the character of a collection of essays, it does achieve a fair degree of coherence and comprehensiveness: it deals creatively with many of the key issues arising for Christian and also for Muslim religious thought from the encounter of the two faiths — in the context of the secular and plural society that has emerged since the eighteenth-century Enlightenment.

Here we can highlight only a limited number of questions and arguments from among the rich fare offered in this work which is marked by thorough and up-to-date information, analytical depth coupled with empathy for the Muslim vision of things and by a fair, non-partisan approach that, however, never cuts loose from its Christian moorings.

Christian-Muslim relations have to cope with a number of challenges that are specific, or at least of paramount importance, to the Christian-Muslim constellation. Hitherto in both theological traditions the tendency prevailed to consider the other faith simply as an insufficient earlier stage or an erroneous variant of one's own faith and hence to acknowledge the other faith only with reservation. Both, Christianity and Islam meet with the difficulty that they find their own teachings shared in parts by the other side and yet, at the same time, do not see fit to make these shared elements of faith a part of their own overall horizon of faith. Thus they have recourse to moral and intellectual defamation of key figures of the other faith, as for instance Christians do with regard to 'the Messenger' Muhammad, and Muslims with regard to 'the Apostle' Paul. Clearly, neither Christianity nor Islam have yet developed a hermeneutics fully apt for an understanding of the history of the origins of 'the opposite side', in other words, a hermeneutics that does justice to each religion's specific faith perspective and to the nature of their mutual relationship.

Specific and typical for the Christian-Muslim relationship is a certain 'awkwardness' or 'embarrassment': both religions demand universal assent to their respective proclamation of God's final revelation in and through them. And yet, in fact, none of them has been able to translate this proclaimed claim into reality nor is this likely to happen in the foreseeable future. In their fundamental opposition to one another — at least as far as the claim to universality and finality is concerned — Christianity and Islam are linked in a shared fate. Not surprisingly they have developed patterns of defamation 'enabling' them to discard those who

don't accept their claim as 'stubborn of heart', 'unrepenting' or even 'depraved'. Yet, such a strategy loses power to convince in a historical context where sharp confrontation and powerful demonization of another religion are perceived by the public at large as undermining peaceful coexistence in an increasingly religio-culturally mixed, global society.

In such a context the criticism of religion and the proper concept of religious truth assume central importance. A mere exchange of theological arguments on the pattern of past apologetics does not seem to be conducive to communication and understanding. Besides the urgent, yet relatively modest, aim of promoting true understanding of the other religion and the utopian objective of reaching agreement with the other religion on the question of truth, a third goal becomes crucial: "to identify the respective claims to universal validity in their 'awkward', competitory character, and then to ask how far these claims can be responsibly defended." (cf. 24).

Since neither of the two religions, and in fact, none of the religions in general, can offer effectively — within the framework of our plural world — a truly comprehensive orientation, the effort of religious understanding must not restrict itself to dialogue about the respective dogmatic traditions of the faiths but has of necessity to include the wider discussion regarding the common social and political order, informed by the approaches and results of the social, economic and political sciences.

Islam challenges Christian theology to look at itself critically. Christians must perceive their faith and its expressions in the mirror of the other's experiences and reactions. Islam can and must be seen as an integral part of the impact Christianity has made and continues to make on history. Zirker asks the Christian theologian to face, above all, the question whether and how the claim to finality of the Christian faith can be genuinely reconciled with the fact of the continuing history of religions. It does not suffice to consider illegitimate a post-Christian religion as Islam, simply because it denies certain claims of the Christian faith. Christian theology will have to elaborate theological categories enabling it to account for Islam as a post-Christian religion that makes a credible claim to universality.

Zirker would like Christian theology to take more seriously the fact that Islam knew itself right from its beginning to be called to re-establish unity, clarity and balance in the context of what it perceived as extreme

and exaggerated Christian positions regarding the teaching about God and the God-world relationship. Islam sees Christianity as having obscured the message of monotheism and of the unity of humankind by the way in which it developed and formulated the christological and trinitarian dogmas. He argues that Christian thought must not fail to perceive the relevance of Islam, precisely in so far as it is a post-Christian and theologically 'disturbing' reality which criticises Christianity's understanding of the relationship between God and the world. Sincere Christian theological attention to Islam's critique of Christian theology would create the hermeneutical conditions for a more adequate Christian theological assessment of Islam and for a deepened and more differentiated view of its own tradition.

But for Muslim religious thought, too, the encounter with the living tradition of Christian faith and thought poses serious challenges. First of all, Muslims will have to learn to perceive and portray Christianity in such a way that the Christians know that they are understood and that their faith is taken serious. To what extent does what the Quran says about Christians express what mainstream Christianity, past and present, in fact believes and proposes to live? Muslims will have to engage in a serious and comprehensive study of the biblical writings and of the Christians' understanding of their Scripture and their faith tradition as a whole. In doing so Muslims may well meet with a theological understanding of the two religions and their mutual relationship that clearly goes beyond the teaching of the Quran, at least as it has been interpreted up to now.

Eventually Islamic theology will have to face the even more difficult question of how to understand the interaction of divine revelation with the various factors of continuing history. Both, Christian and Islamic theology will have to state their respective understanding of revelation and history, taking fully account of the reality of the other as well as of those questions and objections that arise for them from the Enlightenment. Islamic religious thought here has much to catch up on.

Whoever shares the conviction that interreligious dialogue must go beyond a strategy of friendly encounter and that it involves more than mere learning about one another and inviting one another to one's own faith, cannot remain content with an attitude that clings to maintaining absolutely secure the pre-defined, ultimate 'frontiers' of 'the truth'. If we want to take seriously our partner, the author maintains, we cannot have

dialogue without in some way or other 'relativizing our own position', in view of a possibly better insight into elements of our faith tradition that hitherto we may have considered an 'essential element' (p. 29).

Such 'relativizing' must not be confused with indifference to the truth. It rather constitutes a part of the experiment of a shared understanding where it would seem to be impossible for us to say in advance how far we will be able to hold our own. The alternative would be to withdraw from the risk of such openness by insisting that an a priori, clearly defined part of our convictions is to be kept 'reserved' as absolutely final, exempt from any revision.

However, the 'dialogue of life' — inescapable for any true coexistence in modern plural societies — carries its own conditions and consequences. The new contexts inevitably lead to 'displacements', 'faults' in the landscape of ideas and thought such as cannot be contained and regulated by pre-given, uniformly interpreted religious and magisterial directives.

On the other hand: a religion that from the outset relativizes itself and its values constitutes a contradiction in itself. It makes sense only, either as an element of an (illusory) universal syncretism or in an (ultimately) polytheistic context. A faith that claims to respect the other faith it encounters, has to give it a place within the whole of its own vision of faith, otherwise it cannot claim to take seriously the encounter. 'The dialogue between religions is not simply compliance and harmony but rather the clash of claims to absoluteness.'[565]

And yet, the claims to absoluteness in the different religions are not the same. They vary with the historical and geographical diversity of cultural climates. Hence one can speak justifiably of 'relative absoluteness'.

However, in addition to the fact of competition between the religions in general, another factor conditions the relationship between Christianity and Islam: the intensive consciousness each side has of its own *superiority*. This superiority normally concerns not so much the rivalry between the respective dogmatic convictions as the — often only subliminally and casually operative — valuation of the religio-cultural level of the other faith. On the Christian side, for example, such aspects of the religious teaching of Islam that are described as 'the radical, unmediated antithesis of God and man'; 'the understanding of revelation as instruc-

---

[565] H. Ott, quoted on p. 30.

tion with its emphasis on the unchangeable character of divine instructions'; 'the centrality of the Book'; 'the insistence on unmediated and literal inspiration'; 'the high regard for the Law and the subordination of the person to the community and the Law which cements it': all these aspects are viewed by Christians as evidencing an inferior kind of religious consciousness and teaching — when contrasted with their own evaluations of freedom and personality; of the human person as created as image and as child of God; of the value of human history and experience. Thus the Christian side is easily tempted to conclude that Islam, as proclaimed in the Quran and as instituted in and by the *umma*, did in fact fall behind the higher religio-cultural level that had already been reached in the history of religion by the appearance of Christianity. The fact that Christianity in confrontation with the modern age was forced to face the specific questions raised by the Enlightenment and by the process of social emancipation, has further widened the gap between the two faiths and has reinforced the Christians' feeling of superiority vis-a-vis Islam.

However, in different but no less drastic ways, Muslims equally are conscious of their cultural-intellectual superiority. The reasons for this are the Muslims' conviction of, for instance, 'the distance between the Church's doctrine and the teaching of Jesus'; 'the excessive linking in Christian doctrine of God's salvific action with the person and work of Jesus Christ'; 'the mythological distortion of Jesus' person and work'; 'the unreliability of the biblical traditions as historical documents'; 'the speculative complications of the history of dogma and its ruinous consequences'; 'the theological incapacity of Christian thought to do justice to the phenomenon of Muhammad when contrasted with the Muslim recognition of Jesus as a prophet and, finally, the Christian faith's loss, during the modern age, of its moral vitality and its ability to effectively shape society' (p. 31).

Such an explosive contrast in the evaluation of one's own and the other side can be reduced only through patient, ongoing mutual attentiveness based on mutual respect and on a more realistic self-evaluation.

In the second and third section of the work Zirker takes up central elements of the Muslim faith as it finds normative expression in the theology of the Quran. His analyses — for instance, of such elements of quranic teaching as creation, history, word of God, prophet, prophethood, guidance and revelation, of the quranic data concerning

'Isà, Muhammad and the Quran itself — display familiarity with quranic theology as well as precision and critical nuance.

However, of greatest interest are Zirker's comparative evaluations of these data with those of corresponding Christian theology. In this way he deals with the concept of 'history of salvation', the figure of Abraham as binding but also separating the three monotheistic religions, the political dimension of the profession of God in Islam and the role of political and military success in establishing and strengthening religion and, finally, the conception of Allah as a warrior God.

When comparing the biblical and quranic notions of prophet and prophethood and the question of how Christians might legitimately qualify Muhammad as prophet it might have been useful to reflect on the person and career of Muhammad also in the light of such figures as Moses, Joshua and the major 'judges', all of them 'hero-liberators' who have in common one characteristic: they have been individually chosen by God for a mission of rescue, they were called by God not only to proclaim God's law but also translate it effectively into the life of their people, politically and militarily.

At times the author fails to maintain consistently the crucial distinction between the normative and the empirical levels of a given set of arguments. Whatever historical transformations the Church underwent in the course of its history, one of the radical differences between the Islamic and the Christian faith traditions would seem to consist precisely in the conspicuous difference between their respective foundational scriptures and, even more, their foundational models. Whereas it is true that a clear distinction must be made between the expansion of Islam as sphere of political supremacy on the one hand and the question of forced conversion of individuals to the faith of Islam on the other, it remains important to keep clearly in mind the fact that whereas the Quran encourages and justifies the expansion of Islam as sphere of power and supremacy by military means, Jesus and the New Testament, to say the least, do not. This contrast on the normative level between the 'no' of Jesus to the use of military means in spreading and implementing the sphere of influence of his message, and the quranic teaching of *jihad* is not sufficiently explained by the differences in the respective historical circumstances.

The option of Jesus for a non-military and even non-political exercise of messiahship contrasts with the option of the zealots of his time and

environment. Jesus' disciples up to the time of the birth of the Easter faith, had the greatest difficulty in understanding and appreciating Jesus' option to redeem and liberate by taking on the role of the 'suffering servant' (Isaiah 52:13ff.) Equally, one can well imagine options the Prophet of Islam could have made other than that for statehood and military conquest, in and from Medina.

Zirker is right in pointing to the far-from-concluded task of Christian theology to clarify its view of the relationship between the Old and New Testament Scriptures. What ongoing authority and normativeness does Christianity assign to the Jewish Scriptures in its overall vision of faith and life? Recent catholic magisterial statements have made substantial contributions to answering this question.[566]

'Intercultural Learning' is the title of an outstanding chapter in the fourth section of the work. It precedes, and is intrinsically linked, with the final chapter that reflects on the implications of the notorious Rushdie Affair: 'Blasphemy or Freedom of Art? — Religious Outrage in Secular Society'. Whereas the author unambiguously rejects the Iranian *fatwa* concerning the novelist Salman Rushdie with is menace of death, he underlines the fact that even the artist cannot escape responsibility of respect for the ideological convictions and moral sensibilities of whole sections of society.

Zirker doesn't content himself with pointing out the rude stereotypes about Islam in non-religious and in Christian circles but also points to the factors on the Muslim side that to some extent at least explain them.

> As no other religion Islam claims the right to shape the community of men and women according to its own standards — including the dimension of political order and international relations. Already before the Gulf War of 1991 everyone could learn via the mass media that in diverse regions of the world with reference to the principles of Islam even vehemently aggressive, political objectives are pursued (285).

Hence Islam *appears* to be essentially a menace to peaceful coexistence of ideologically and politically differentiated groups and peoples. Even where non-Muslims are ready to encounter the Muslims in their entourage open-mindedly, they easily will nurture a double mental reservation: one, that Islam is incompatible with plural coexistence — in this

---

[566] Cf. Jacques Dupuis, *Jesus-Christ à la rencontre des religions*, Paris: Desclée, 1989, pp. 151-160.

case Muslims are held to be fairly naive, to say the least — or one assumes that in spite of different appearances, there persists an always virulent potential for aggression that can be activated at any point of time.

In the context of the increase of plural societies intercultural learning has become a crucial issue almost everywhere. How far can we motivate ourselves and others continuously to make the effort to understand the complicated issues involved and to correct incessantly our attitudes, even when on the Muslim side we are confronted now and again with massive barriers?

Because for Zirker there exists between Muslims and Christians what he terms the 'didactic asymmetry', the Muslim side feels provoked more by secularisation and the religio-ideological pluralism or even the indifference of the West than by the religion of Christianity as such. Hence any theological and didactical discussion of the relationship between Islam and Christianity has to take into account 'secularization' as the third pole of reference.

Besides the deeper reasons that form as it were a barrier for Christian thought, there exist among non-Muslims a number of prejudices rendering difficult a fair assessment of Muslim realities. In our day often they may appear in refined ways but they remain effective. They have to do mainly with the biographical image of Muhammad, the alleged expansion of Islam by means of fire and sword and the position of women in Islam.

Ultimately, Zirker argues, intercultural learning does not consist primarily in the effort to understand "Islam" as a sum total of religious conceptions and doctrines but rather to understand the people that profess Islam and are shaped and influenced by it as to their outlook on life, their basic ethical orientation and social organization, the way they express their faith, their specific sensitivities and fears. The complex reality of Islam cannot be grasped by a mere intellectual approach. Intercultural learning as far as possible has to be 'learning by participation'.

Within this perspective there emerge three objectives: first, the task to try again and again to understand the reasons for the conjunction of vicinity and distance between the two faiths, to recognise the reasons for this fact and to endure the continuing mutual 'otherness' with patience; second, to try to meet, and get along with, one another as communities

in pragmatically limited situations; third, the task to reflect about the consequences of the fact that the contrast of the dogmatic positions of both religions cannot be overcome by rational, theological arguments. Where we judge the external discussion to be little fruitful, there remains always the inescapable task of the *inner dialogue*.

In our age each religion is confronted with the dynamic task to remain true to itself within the changing conditions of society and, on the other hand, to prove itself capable to learn and willing to be corrected. In this process it is impossible to define clearly and a priori what must remain for all times and what must change in the service of the Absolute.

A quite comprehensive 'Literaturverzeichnis', 'Register der Bibel- und der Koranzitate' sowie 'Sach- und Personenregister' add to the value of this stimulating and original work. Although a number highly relevant French publications, especially some of the relevant works of R. Caspar, are listed in the bibliography, one misses the mention and critical acknowledgement of such authors as e.g. C. Geffré and H. Sanson who would seem to have contributed in recent years to the discussion of some of the key questions Zirker raises in the present work.

Pontifical Oriental Institute — Christian W. Troll, S.J.

RECENSIONES

Aegyptiaca

Aidan Dodson, *Monarchs of the Nile*, The Rubicon Press, London, 1995, pp. xviii + 238.

Egypt, ancient and modern, appears never to cease to fascinate the student or scholar of history, particularly of western civilizations. Written records of the Middle East, of Greece and Rome, illustrate this fact quite eloquently. For better or for worse it is referred to in the Bible; Herodotus mentions it in his travels; and the Romans conquered it. It is described by Herodotus as "the gift of the Nile" (History, II.5) and that, indeed, Egypt is. For it is a land rich not only in cultivable soil but also its people and their "everlasting" historical monuments. Aidan M. Dodson attempts this to a certain extent.

AD's Monarchs of the Nile offers us another collection of its famous and not-so-famous rulers. "King lists" such as Pharaoh Seti I's in the temple of Osiris at Abydos (XIX Dynasty, c. 1296-1279 B.C.) and the Ptolemaic period priest Manetho's litany of Egyptian monarchs (III c. B.C.), obviously based on that of Seti I's, provide some kind of clues to the great men who ruled Lower and Upper Egypt before the Christian era. These lists record names and royal titles for the most part. "Biographical data" arises from the pictorial reliefs and/or frescoes which usually dominate the principal wall(s), as in the splendid Temples of Ramses II and Hathor at Abu Simbel in Nubia (Upper Egypt). But these are not legible to the common spectator. Therefore, books on Egypt, especially those housed in libraries or on sale in bookstores, are for the most part the finest interpreters and teachers. AD's handy volume offers us almost all that one interested in Egyptian rulers would want.

Instead of catalogues and registers, AD volunteers biographical data based on much scholarship. Unfortunately his academic research is not footnoted; it would have been profitable to study it. For instance, certain great monarchs deserve more than just a few remarks: Chepren (Khephren) is somehow sandwiched in between Cheops and Mycerinus (pp. 31-34 and it is time-consuming to learn more about the builder of not only the second largest pyramid of Giza but also his famous Sphinx which does not occur anyplace in the book; it is interesting to note that AD presents Thutmoses III, considered to be the greatest of all pharaohs, with queen Hatshepsut who is not exactly a clear figure in ancient Egyptology; in contrast to Thutmoses III the youngster pharaoh Tutankhamen receives much more concentration than he very likely deserves (pp. 108-113, but see also his entry in the index

on p. 238!); three rulers should have been attended to more than AD offers: Seti I (pp. 123-125), Ramses II (pp. 126-127 and 147-149) and Merenptah (pp. 131-133 and 139-140): these monarchs are directly or indirectly related to the Exodus of Israel from Egypt; the unique "Israel Stela" of Merenptah, who, according to this reviewer, ought to be regarded as the "pharaoh of the Exodus," occurs only in a short bibliography relative to Chapter VIII (p. 227). More examples could be given, but we shall rest here.

In sum, this volume is interesting, though somewhat difficult to read, notably because of the transcription and transliteration of Egyptian proper names (passim and pp. 204-212) and the rather uncommon chronology. In a work of this nature, it would have been much more rewarding, indeed, to have preserved the traditional names and dates.

R. M. Mackowski, S.J.

Apocrypha

Jacques-Noël Pérès, *L'Épître des apôtres*, accompagnée du *Testament de notre Seigneur et notre Sauveur Jésus-Christ* (Apocryphes 5). Présentation et traduction de l'éthiopien par J.-N. Pérès, Brepols 1994, pp. 149.

"L'*Épître des Apôtres* a été rédigée dans la seconde moitié du IIe siècle, c'est-à-dire peu après les derniers livres du Nouveau Testament dont elle est tout imprégnée, à un moment où un nouvel effort missionnaire s'imposait à l'Église". Voilà ce qui est affirmé au dos de la couverture de ce livre de poche destiné au grand public. Or, ce qu'on nous donne à lire, c'est la traduction d'un texte éthiopien certes vénérable, mais qui ne saurait passer pour le reflet fidèle d'un écrit qui remonterait aux origines chrétiennes. Bien plus: il existe une version copte de l'*Épître*, antérieure de presque un millénaire aux témoins les plus anciens de la version éthiopienne. Si encore on avait noté avec soin les variantes du copte, comme on l'a fait jusqu'ici pour d'autres traductions modernes, on aurait accepté à la rigueur le point de vue de cette édition. Mais c'est loin d'être le cas et l'on a de la peine à comprendre comment on ose publier un travail aussi peu scrupuleux dans une collection destinée à la vulgarisation.

Les à-peu-près de l'*Introduction* n'arrangent rien à l'affaire. Que dire d'un argument comme celui-ci: "Que l'*Épître des apôtres* ait eu une forme primitive grecque, consoliderait singulièrement la thèse qui recherche son origine en Asie Mineure, mais là encore le doute s'installe à cause des emprunts naturels du copte au grec" (p. 23)? Faut-il entendre qu'on ne parlait point grec au pays d'Origène? On lit encore (p. 50): "Pilate a été vénéré comme un saint dans l'Église copte". Pourrait-on nous dire où trouver quelque chose de semblable dans la récente *Coptic Encyclopedia*? Il est vrai qu'on aurait pu

mentionner l'article d'Oleg V. Volkoff, "Un saint oublié: Ponce Pilate" (*BSAC* 20 [1969-70] 167-175), mais le fragment liturgique qu'il cite trahit son origine tardive par le nom méconnaissable de la femme de Pilate, la Prokla/Procula des apocryphes qui devient ⲁⲃⲁⲣⲕⲩⲗⲗⲉ (*op. cit.* p. 169, l. 5 du copte), déformation qui ne peut s'expliquer que par le passage d'une langue sémitique (l'arabe probablement) au boaïrique. La pièce n'est donc pas ancienne, mais témoigne de la persistance du thème dans l'ambiance copto-éthiopienne. On se gardera pourtant d'en inférer qu'il y a eu dans l'Église copte une "vénération" pour Pilate: quel jour l'aurait-on fêté, sans réclamer d'autres coordonnées hagiographiques?

De manière plus générale, il faudrait revenir sur la date et le *Sitz im Leben* de l'*Épître*. Elle contient une allusion à l'activité délétère de Simon et Cérinthe, personnages bien connus des hérésiologues des premiers siècles. Mais pourquoi l'*Épître* les met-elle ensemble, ce que la tradition hérésiologique n'a jamais fait, sinon pour accréditer la fiction de son origine apostolique, puisque Simon et Cérinthe étaient contemporains des apôtres? Comment prendre dès lors comme un indice sérieux leur mention dans l'*Épître* pour localiser sa rédaction? De plus, est-il raisonnable de penser qu'à l'époque d'Irénée on ait produit, avec une intention hostile aux gnostiques, une fiction aussi gauche? Il y a aussi dans la version copte, comme on peut s'y attendre, des éléments qui renvoient à la tradition apocryphe égyptienne, l'angélologie par exemple. Au § 15, le copte nous apprend le nom de l'ange qui délivra Pierre de sa geôle (cf. Ac 12,7s): dans notre texte, il s'agit de Gabriel, ailleurs les Coptes diront que c'est Michel (cf. *Or.* 3 [1934] 233), mais on est toujours confronté au même phénomène, ce goût si prononcé de l'Église d'Égypte pour l'angélologie. Les rapports que l'on a décelés avec certains Psaumes manichéens ainsi qu'avec une homélie du Pseudo-Macaire mériteraient plus amples recherches, cf. Siegfried Richter, *Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches* (Arbeiten zum späntantiken und koptischen Ägypten 5), Altenberge 1994, 50 et 167, avec bibliographie. Eu voir le c.r. dans ce même fascicule. Il faudrait attendre les résultats de telles investigations au lieu de reprendre, sans les mettre à jour, des théories aujourd'hui dépassées.

Ph. Luisier, S.J.

Marie-Joseph Pierre, *Les Odes de Salomon*. Texte présenté et traduit par M.-J. Pierre avec la collaboration de Jean-Marie Martin (= Apocryphes. Collection de poche de l'AELAC, 4) Brepols 1994, pp. 224.

Soltanto da novanta anni, dall'edizione che ne dette J. R. Harris, da un manoscritto proveniente dall'Iraq, conosciamo il testo siriaco di questo apocrifo, risalente probabilmente ai primi decenni del secolo II°, opera di alta

poesia, dallo stile elegante e rifinito. Da allora, le traduzioni di quel testo si sono moltiplicate. Da quella inglese dello stesso Harris, alla tedesca di Flemming, alla francese di Labourt e Batiffol, all'italiana di Tondelli, fino alle recenti, inglese della Franzman (cfr rec. OCP 1995), alla tedesca di Lattke, all'italiana di Erbetta, ecc.

Questa versione francese, inserita in una collana di alta divulgazione, è redatta con cura e competenza. Mi soffermo per es. su immagini della vita trinitaria. "Une coupe de lait me fut offerte/...le Fils est la coupe,/ l'allaitant, ce fut le Père, / Qui s'y allaita, [ou: qui l'a trait] l'Esprit de Sainteté/...L'Esprit de Sainteté s'ouvrit le flanc,/ mêla le lait des deux seins du Père./ Il donna le mixte au monde/ alors méconnaissant" (Ode XIX p. 113-114). Quanto allo Spirito Santo, spirito materno di Dio, (lo spirito in siriaco è grammaticalmente femminile), è dipinto con immagini non meno suggestive. "Comme les ailes des colombes sur leurs poussins/ ainsi même les ailes de l'Esprit sur mon coeur" (Ode XXVIII, p. 143), "Comme un enfant par sa mère je suis porté" (Ode XXXV, p. 169). Ci ritorna alla mente quanto diceva l'effimero ma non dimenticato papa Giovanni Paolo I sulla femminilità e la maternità di Dio; o quanto scrive sullo Spirito Santo in siriaco lo specialista S. Brock, *The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature*, in *After Eve*, Collins 1990, 73-88. Ancora più di recente, J. Chalaserry, *The Holy Spirit and Christian Initiation in the East Syrian Tradition*, Rome 1995, p. 15, afferma che l' Ode XIX di questo apocrifo presenta "the Trinity as an androgynous figure". È un esempio concreto dell'approfondimento trinitario e pneumatologico che possono sollecitare testi apocrifi come questo e che utilmente vengono messi alla portata dei non specialisti.

V. Poggi, S.J.

Arabo-christiana

Samir Khalil Samir, S.J., "Le P. Célestin de Sainte-Lydwina, alias Peter van Gool (1604-1676), Missionnaire Carme et Orientaliste. Étude historico-littéraire". Extrait de *La splendeur du Carmel* (Hazmieh, Liban 1995) pp. 1-84.

Pieter Van Gool, è fratello del discepolo di Erpenius, Jacobus Golius, che pubblica il *Lexicon arabico-latinum* a Leida nel 1653. Pieter, nato nel 1604 in Olanda, da famiglia calvinista, si fa cattolico e carmelitano, con il nome di Padre Celestino di Santa Ludvina. Nel 1632 si reca ad Aleppo e vi apprende l'arabo. Infatti lo scrive e lo parla correttamente, ottenendo successi di predicazione presso cristiani arabofoni di vario rito. Traduce in arabo l'*Imitazione di Cristo*, la *Vita di S. Teresa d'Avila* e un sermone di Gregorio Decapolita. Mette in latino il Corano, lo scritto arabo *Differenze fra Cristiani*, un

repertorio arabo di *Sentenze e Proverbi* e il *Prato della consolazione per l'anacoreta,* di Simone Ibn Khalil. Corrisponde con orientalisti d'Europa e coltiva l'amicizia di Pococke. Attivo per anni nel Vicino Oriente, studioso di matematica e di astronomia, P. Celestino, è richiamato a Roma nel 1652, per insegnare l'arabo a confratelli più giovani. È anche incaricato di sorvegliare la stampa dei tre volumi della Bibbia araba di Propaganda, che appaiono nel 1671. Da Roma, dietro sua istanza, è inviato nelle missioni carmelitane nel Malabar. Lungo il viaggio si ammala e muore a Surat, ultrasettantenne, nel 1676. Ora questo carmelitano, il quale, come vari confratelli e come altri religiosi cattolici, è buon arabista e perciò menzionato nella GCAL (IV 243-245), suscita l'interesse di uno dei più perseveranti studiosi di letteratura arabo-cristiana, il P. Samir. Incontratolo nei manoscritti arabo-cristiani, che conosce come pochi, P. Samir segue il *curriculum* di Padre Celestino nella storia carmelitana e negli archivi romani dell'Ordine. In tal modo ne ricostruisce pazientemente la cronologia biografica, precisando date, chiarendo dubbi e mettendo a fuoco questioni suscettibili di ulteriori approfondimenti. Arricchisce così le nostre conoscenze del carmelitano. P. Samir pubblica in appendice una lettera inedita di P. Celestino. L'ha spedita il 2 marzo 1646, a P. Isidoro di S. Giuseppe, Generale dei Carmelitani, dal Libano, dove nel 1643 ha costruito a Bsciarre un convento dell'Ordine, poi trasferito a Ehden. La missiva lamenta l'esiguo numero di confratelli che condividano i gravosi compiti, e l'assenza di strumenti di lavoro, come per esempio, dice P. Celestino, i 4 volumi di Antonio Greggei, *Thesaurus linguae arabicae*, Milano 1632. Il documento aggiunge particolari inediti da aggiungersi a quelli riferiti da Graf. Ricordo solo fraternamente al P. Samir che "nascello" e "nascelli" non esistono in italiano, bensì "vascello" e "vascelli" (pp. 17,76,78) corrispondenti ai francesi "vaisseau" e "vaisseaux". Mi auguro che P. Samir dia altri medaglioni biografici del genere.

V. Poggi, S.J.

Archaeologica

John A. Cotsonis, *Byzantine Figural Processional Crosses*, (= Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications, 10), ed. by S. A. Boyd and H. Maguire, (Catalogue of an Exibition at Dumbarton Oaks 23 Sept. 1994 through 29 Jan. 1955) Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 1994, pp. 124.

In occasione della mostra aperta a Dumbarton Oaks nel Settembre 1994, J. A. Cotsonis ha preparato questo breve ma utile catalogo delle croci processionali in esposizione. I 17 articoli mostrano "croci processionali" recanti decorazioni figurative (fra cui anche frammenti di braccia di croce, basi, e

un pomello che teneva la base inferiore dell'asta verticale di una croce [n. 17]). Ciascun oggetto è corredato da una dettagliata descrizione, accompagnata da una o due foto in bianco-e-nero, con la data, il materiale e la tecnica usata, il museo o la galleria di appartenenza. Utile, a parte il commento storico-artistico che si dispiega per ciascun oggetto, il trascrivere l'epigrafia di queste croci: sono esse a offrirci informazioni, se non sempre sul committente, almeno sulla loro funzionalità e sacralità (cf. ad esempio n. 10, la rara invocazione ἁγία ἐκ(κ)λησία πρόσδεξε 'Ιουλιανὸν datata al VI-VII sec.). Una lunga introduzione precede i testi del catalogo (pp. 8-63). Le varie funzionalità delle croci, la committenza, le occasioni nelle quali queste croci processionali venivano usate sono descritte puntuativamente dall'autore (interessante la nota a riguardo della distinzione fra croce e crocifisso, p. 44); infine sono illustrati le tecniche ed i metalli impiegati nella creazione di questi oggetti sacri variamente decorati e altamente in uso nella vita quotidiana, e non solo festiva, dei Bizantini.

V. Ruggieri, S.J.

Cäcilia Wietheger, *Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter besonderer Berücksichtigung der Inschriften*, (= Arbeiten zum spät. und koptischen Ägypten 1), Oros Verlag, Altenberge 1992, pp. XVI + 509 + 50 illustrazioni.

Questo lavoro di C. W. analizza *in toto* il famoso monastero di Geremia a Saqqara (si aggiunge alla fine del volume una preziosa pianta del complesso monastico tratta dalla pubblicazione di J. E. Quibel del 1909). Benché di Geremia si ha notizia già nel V sec., è soprattutto nella prima metà del VI sec. che cominciano le informazioni sul monastero (i dati paleografici e codicologici tratti dai manoscritti liturgici appartenuti al centro testimoniano quanto attiva fosse la vita monastica nel VI sec.). Il primo capitolo è diviso in tre sezioni: la prima concerne la storia archeologica ed architettonica del sito (gli scavi svolti fino a qualche decennio fa hanno avuto dei rapporti); nella seconda e nella terza l'A. si ferma ad analizzare le sculture reperite in situ e gli affreschi tratti da scene vetero e neotestamentarie (le rappresentazioni cristologiche e mariane preservate nelle nicchie appartengono forse al VI sec.). Il secondo cap., benché breve, offre una completa documentazone sui testi (testi storici, manoscritti, ostraka) recuperati dal monastero o a quello riferiti. La parte più consistente ed analitica dell'intera opera è data dai cc. 3-4 ove si affronta e si presenta tutto il materiale epigrafico (paleografia ed analisi interna per ciascuna iscrizione riprodotta anche in foto). Ci sono pervenuti fondamentalmente tre tipi di testimonianze epigrafiche ritmate su modelli standard: iscrizioni legate alla vite del monastero (139 e ss), graffiti ed iscrizioni su dipinti.Mentre le prime usano un frasario

ben conosciuto, diremmo quasi formale, gli altri due tipi sono molto utili e preziosi per la conoscenza della mentalità del tempo a causa della loro spontanea e fresca espressione evocativa.

V. Ruggieri, S.J.

Armeniaca

Daniel Varujan, *Mari di grano e altre poesie armene*. A cura e con introduzione di Antonia Arslan. Traduzione di Antonia Arslan e Alfred Hemmat Siraky. Commenti alle poesie di Siobhan Nash-Marshall. Milano, Figlie di San Paolo, 1995, pp. 172.

È l'antologia in lingua italiana di versi di un grande poeta armeno, nato presso Sebastia in Anatolia, nel 1884 e ucciso a trentun'anni, nell'agosto del 1915, vittima fra le tante del genocidio armeno. Quando cadde pugnalato, aveva con sé il manoscritto di uno dei suoi poemi più famosi, il *Canto del pane*, poi ricuperato fortunosamente e ora compreso in questa raccolta. La lettura dei suoi versi, qui tradotti, non lascia alcun dubbio sull'ispirazione travolgente e sulla capacità mirabile di esprimerla nel verso. Leggendolo, anche tradotto, uno ha la sensazione di trovarsi di fronte a un raro personaggio, la cui musa poetica abbraccia insieme l' amore per la sposa, la terra e l'armenità. Nella quale armenità, di fatto, etnia e religione si incontrano armoniosamente. Un uomo ancor giovane, eppure maturo nei sentimenti e nel maneggio del discorso poetico. Un gigante, dalla sensibilità travolgente, eppure dotato di un equilibrio espressivo e di una delicatezza di spirito che tengono a bada ogni eccesso, nella catarsi della vera, grande poesia. Dall'afflato "ecologico" del rispetto per la natura (*La semina* pp. 103-106), alla trasposizione mistica del più concreto amore coniugale (*Tu sei benedetta fra le donne* pp. 79-81), fino alla *Benedizione per i campi dei quattro angoli del mondo* dove quest'uomo, ucciso ma non soppresso dalla violenza, si augura che "non più sangue, ma sudore/irrori le vene dei campi,/e al tocco della campana di ogni paese/sia un canto di benedizione" p. 167. Ci complimentiamo davvero con la curatrice, con l'editore e con quanti hanno collaborato, di offrire anche al pubblico italiano la possibilità di conoscere l'opera di un poeta che valica il suo tempo e la sua terra e ha molto da dire all'uomo di sempre e di tutte le latitudini.

V. Poggi, S.J.

Biblica

Rosario Scognamiglio, *Γάμος και Οικογένεια. Κάτω από το φως της Αγίας Γραφής*, Γραφεῖον Καλοῦ Τύπου, *Αθήνα* 1993, σ. 112.

Il libro raccoglie le omelie quaresimali tenute qualche anno fa dall'A. nella parrocchia cattolica della Santa Trinità in odos Acharnon, Atene, col titolo: "Matrimonio e famiglia nella Scrittura" (p. 3). Dopo un Prologo (pp. 3-6) e un'Introduzione (p. 7) le omelie hanno i seguenti titoli: "La famiglia nell'Antico Testamento" (pp. 9-27), "Il piano primordiale del Creatore e il matrimonio" (pp. 28-44), "Il valore simbolico del matrimonio nella Sacra Scrittura" (pp. 45-65), "Il matrimonio, immagine dell'unità di Cristo e la Chiesa" (pp. 66-80) e "Dio, fondamento e sostegno del matrimonio" (pp. 81-107). Seguono una bibliografia minima (p. 109) e un indice (p. 111). L'A., domenicano specializzato in esegesi biblica dei Padri, espone la risposta della Bibbia alla sessualità umana e al matrimonio come simbolo dell'unione tra Cristo e la sua Chiesa. Nelle numerose citazioni bibliche si incontrano belle immagini della famiglia (cf. p. 84); evocatori anche i riferimenti patristici, come le lodi di s. Basilio Magno alla madre Emmelia e alla nonna Macrina, da cui Basilio ha ricevuto la prima idea di Dio (pp. 93-94) e le parole del Crisostomo sul bambino come ponte tra i genitori (pp. 103-104).

E. G. Farrugia, S.J.

Ronald A. Simkins, *Creator & Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel*, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody, Massachusetts 1994, pp. 306.

We are so accustomed to hear about the Bible's prevalent orientation as lying in the history of salvation, rather than creation, that a work which questions this position recommends itself to our attention by that very token. Such is the present work which raises a protest against the neglect of the natural world in the Bible through a human-oriented perspective (p. 1).

After a table of contents (p. vii), a list of illustrations (p. ix), acknowledgements (pp. xi-xii) and an "Introduction: The Bible and the Environment" (pp. 1-14), Simkins makes his point over six chapters: "Ecology, Worldview, and Values Toward Nature" (pp. 15-40); "Creation in the Ancient Near East" (pp. 41-81); "Creation in the Bible" (pp. 82-120); "God, Humans, and the Natural World" (pp. 121-172); "In the Beginning: The Creation Myths" (pp. 173-206) and "In the End: The Eschatological Myths" (pp. 207-251). A conclusion (pp. 252-255), the "Epilogue: The Bible and the Environmental Crisis" (pp. 256-266), a select bibliography (pp. 267-298) and two indexes: of modern authors (pp. 299-302) and of Scripture References (pp. 303-306) round off the volume.

Rather than making Christianity responsible for the current neglect of the environment (p. 6) Simkins points his finger to certain highly influential interpretations of scripture, such as Gerhard von Rad's, for whom the OT doctrine of creation was subordinated to soteriological considerations (pp. 8, 10). Scholars' careful comparison of creation in the Bible with the models on which it is supposed to depend shows that what H. Gunkel has called the Bible's Babylonian heritage (p. 83) not only narrows somewhat the Bible's own perspective, but also that the Bible, far from historicizing creation, situates God's redemptive act in Exodus within a cosmological context (p. 117). Himself opting for creation as model of the human condition and redemption (p. 91), Simkins takes the reader through a remarkable panorama of learning, whether it is the Babylonian creation myth, Enuma Elish, (p. 49), the classical Egyptian (p. 66) or the Canaanite account, the Ugaritic Baal myth (p. 71f) and so forth. Not only are metaphors of birth (pp. 105f) and those of conflict (p. 107) listed, but even Exodus 15, 1-18 is interpreted as a Song of the Sea (pp. 109-110), in which a storm-god capsizes the boat (p. 111).

As to the old question whether the sea Moses crossed was the Red Sea or the Reed Sea (*Yam Suph*), Simkins responds that it was neither (p. 135f). Here it is a symbolic, rather than a real, geography which is operative: God defeated Pharaoh in a sea of chaos, analogous to Hos 11, 1: "From Egypt I called my son..." (p. 137). When, however, Simkins makes the blanket statement that creation, in the Bible, is "never" *ex nihilo*, the first reference to this latter doctrine being 2 Macc 7, 28 (p. 178) — according to the author, P, too, has no *ex nihilo* (p. 195) — he in no way discusses passages such as Is 41, 20; John 1, 1-3; 17, 24; Heb 11:3. Even as far as Gen 1-2, 4a is concerned, the verb *bārā'*, while it could not raise the question of the *ex nihilo* as being foreign to the Hebrew way of thinking has often been considered to say the same in other words; cf J. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, Milwaukee 1965, p. 159; W. H. Schmidt, "*bārā'* schaffen," E. Jenni and Cl. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* I, München 1971, col. 338; K. H. Bernhardt, *bārā*, G. Johannes Botterweck u. H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart 1983, col. 774.

The word "mankind" (p. 64), although it derives from a 1951 quotation, comes as a reminder of the great lengths to which the author goes in order to use inclusive language, e.g.: "God has bound Godself" (p. 130; see also p. 182). Besides, in an area bristling with theories, Simkins sounds at times somewhat like a "Just-so" story. Most of all, his theology mooring is not very strong for it lacks a sound, comprehensive hermeneutics, i.e., one not only of context but also of text. Indeed, there is too little relating to dominant theories such as JEDP (pp. 152f), open though these theories may be to criticism.

And yet, in spite of a certain weakness, the book is provocative and fascinating to read. The author has something important to tell us and, to

say the least, much speaks for his protest against monopolizing theories, instead of a finer tuned viewpoint which allows for a plurality of visions.

E. G. Farrugia, S.J.

Byzantinica

Averil Cameron - Lawrence I. Conrad (eds), *The Byzantine and Early Islamic Near East. I. Problems in the Literary Source Material*, (= Studies in Late Antiquity and Early Islam, Papers of the first Workshop on Late Antiquity and Early Islam), The Darwin Press, Inc. Princeton, New Jersey, pp. XIV + 428.

Ciò che crea la cornice geografica del presente volume è il Vicino Oriente; in esso, soprattutto dalla morte dell'imperatore Giustiniano I fin verso il 750 due grandi poli (non erano certamente gli unici, ma i più preponderanti) si distinsero in modo netto, i Bizantini e i paladini dell'Islam. Le discipline che studiano queste due civiltà hanno spesso seguito in passato strade diverse, e quando l'una incontrava l'altra il rapporto si risolveva in un superficiale incrociarsi senza che vi fosse una seria considerazione dell'"alterità" storica e culturale. Il volume presenta otto saggi già in precedenza oggetto di discussione in un "workshop" tenutosi nell'ottobre del 1989 a Londra. Che la stessa forma scritta dei saggi risenta del lavoro di limatura avutosi nelle discussioni lo si scopre nel corso della lettura (rimandi, analogie, divergenze notate), e questa caratteristica rende l'opera un tutto unitario che si fonda non solamente sulla geografia, ma anche nella metodica applicata al problema delle fonti scritte relative ai due poli in questione. Non si tratta solo di fonti scritte, quasi che tutto l'interesse sia volto all'orizzonte letterario; nella fonte scritta si intravedono anche i cambi di mentalità, le paure, il senso della "novità" che la nuova sfida (il "non-cristiano") arrecava (G. J. Reinick, Ps-Methodius: a Concept of History in Response to the Rise of Islam, pp. 149-187 [Ps-Metodio scriveva nel 692]; Han J. W. Drijvers, The Gospel of the Twelve Apostles: a Syriac Apocalypse from the Early Islamic Period, pp. 189-213 [scritta fra il 692 e il 705]). Il periodo storico in esame viene rivisto ed ulteriormente analizzato attraverso la personalità e gli scritti di Anastasio Sinaita (J. Haldon, The Works of Anastasius of Sinai: a Key Source for the History of the Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief, pp. 107-147, saggio dal vasto respiro letterario e ideologico). Per la letteratura in lingua greca vi sono due saggi: uno di M. Whitby (Greek Historical Writings after Procopius: Variety and Vitality, pp. 25-80) ove ben si constata come al momento dell'espansione araba non v'era in Bisanzio stimolo (né un'adeguata penna) letterario che potesse registrare intelligentemente ed adeguatamente gli eventi; l'altro di A. Cameron (New Themes

and Styles in Greek Literature: Seventh-Eighth Centuries, pp. 81-105). L'altra sezione include tre saggi: W. Al-Qāḍı, Early Islamic State Letters: the Question of Authenticity, pp. 215-275 ove si affronta l'autenticità, ed i problemi relativi ad essa, delle lettere di 'Abd al-Ḥamīd (nessuna di essa trova riscontro nelle fonti contemporanee); S. Leder, The Literary Use of the *Khabar:* a Basic Form of Historical Writing, pp. 277-315 importante per l'utilizzo che si fece nella prima fase della letteratura islamica delle piccole sezioni narrative, di varia natura e lunghezza, dette appunto *khabar (akhbar)*; a chiusura del volume si ha infine il lungo saggio di L. I. Conrad, The Conquest of Arwad: a source-critical Study in the Historiography of the Early Medieval Near East, pp. 317-401 dove il caso della conquista dell'isola dona spunto all'autore di seguire tutti i vari, e veramente ricchi, mezzi letterari ed ideologici sull'uso delle fonti primeve relative alla conquista.

V. Ruggieri, S.J.

G. R. D. King & Averil Cameron (eds), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, II. *Land Use and Settlement Patterns*, (Papers on the Second Workshop on Late Antiquity and Early Islam) (= Studies in Late Antiquity and Early Islam, 1), The Darwin Press, Inc., Princeton, N.J. 1994, pp. xiv + 270 + Figures.

Sono gli atti del "Workshop" tenutosi dal 25 al 27 aprile 1991 alla School of Oriental and African Studies, University of London, sul tema *Land Use and Settlement Patterns in the Byzantine and Early Islamic Near East*. Si tratta di undici contributi di Pierre-Louis Gatier, Henry Innes MacAdam, Yoram Tsafrir & Gideon Foerster, Ali Zeyadeh, Robert Schick, Donald Whitcomb, George T. Scanlon, G. R. D. King, Mikhail B. Piotrovsky, Michael G. Morony e Alastair Northedge. Questi saggi sono preceduti da un indice generale, da una lista delle abbreviazioni, da un elenco delle 57 illustrazioni (mappe, piante e foto raggruppate fuori testo alla fine del volume) e da una *Introduction* collettiva di G. R. D. King. Sono poi seguiti da una sintesi finale di Hugh Kennedy.

Ci interessiamo al Workshop, pur non essendo archeologi, perché lo storico cerca convalide nell'archeologia, così come l'archeologo chiede riscontri alla storia (p. 229) e perché l'area geografica presa in esame comprende Siria, Iraq, Giordania, Palestina, Egitto e Arabia, cioè territori di cui studiamo la storia cristiana. Il primo studio, di Gatier, si occupa del massiccio calcareo, nonché di Hawrân e Negev e, insieme al contributo di Schick, secondo il quale la fondazione di 'Aqaba, agli inizi della conquista islamica denuncia vitalità dinamica, e di Whitcomb che pure si occupa di 'Aqaba, pone il problema di una Palestina omayyade che continua a costruire chiese e musaici. È comunque sfatato che l'Islam sia affossatore dell'Ellenismo,

come pretendeva Theodor Mommsen nella sua *Römische Geschichte*. L'archeologia di quelle zone — afferma MacAdam nel suo contributo — scopre invece che l'ellenismo produce i suoi ultimi rigogliosi frutti nelle arti plastiche proprio in epoca omayyade (p. 91). Anche l'archeologia di al-Fustat, sintetizzata nel contributo di Scanlon, riconosce una ricca gamma di costruzioni in questo agglomerato urbano antenato del Cairo. In tal senso ci sarebbe notevole differenza con l'archeologia dell'Arabia — sulla quale si soffermano King e Piotrovsky — dove, nel giro di dieci anni si passa bruscamente dalla *giahiliya* politeista al puro monoteismo islamico, pur non rivelando affatto l'archeologia di tale zona una cultura soltanto beduina. Morony per la zona irachena, specialmente di Raqqa e di Samarra, ritiene i lavori archeologici di Adams suscettibili di riaggiustamento, con l'ipotesi di continuità fra sistema economico tardo sasanide e primitivo islamico. Per Northedge, in Siria e in Iraq, la società conserva una connotazione soprattutto agricola, anche in epoca islamica. La continuità del modello urbano di città bizantine e islamiche è sottolineata da Zeyadeh e dai due archeologi Tsafrir e Foerster.

Il Workshop sottolinea dunque l'interesse particolare dell'archeologia per questa zona del Vicino Oriente durante detto periodo. L'archeologia conferma la saggezza dei conquistatori islamici nel rispettare strutture preesistenti e nel promuoverle anzi, piuttosto che rinnegarle o sradicarle. Lo storico non può che rallegrarsi, del fiorire attuale di tale disciplina, dato anche l'interesse che i risultati dell'archeologia rivestono per la stessa specialità.

V. Poggi, S.J.

Angela C. Hero, *The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia*, Hellenic College Press, Brookline MA 1994, pp. 121.

Sulle pagine di questa rivista (cfr. OCP 59 [1993] 537-542) abbiamo recensito l'edizione a cura di R. E. Sinkewicz delle opere di Teolepto metropolita di Filadelfia (1250-1322). In quell'occasione segnalavamo l'avvenuta pubblicazione di due lettere di Teolepto da parte di Angela C. Hero e l'imminente stampa delle restanti due epistole. Il presente volume presenta le due missive edite nel *Journal of Modern Hellenism* 3 (1986) e 4 (1987), la riedizione di una epistola già pubblicata da Padre S. Salaville nella REByz 5 (1947) e due lettere ancora inedite, ma conosciute grazie all'analisi di St. Kourouses, *Μανουὴλ Γαβαλᾶς, εἶτα Ματθαῖος μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2-1355/60)*, Atene 1972, pp. 336-339.

Il libro, frutto del lavoro di una studiosa già nota per la sua edizione delle lettere di Gregorio Acindino e della corrispondenza della principessa Irene-Eulogia Choumnaina con il suo secondo direttore dopo la morte di Teolepto (cfr. OCP 55 [1989] 505-506), si apre con un'introduzione consacrata alla

biografia del metropolita di Filadelfia, che è una ripresa del contributo della stessa H., *Theoleptos of Philadelphia (ca. 1250-1322): From Solitary to Activist*, in *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in The Late Byzantine Empire*. Papers from the Colloquium Held at Princeton University 8-9 May 1989. Edited by S. Ćurčić and D. Mouriki, Princeton 1991, pp. 27-38. Alla figura di Irene-Eulogia, la H. non consacra un'analisi particolare, rimandando evidentemente al suo articolo apparso in *Byzantinische Forschungen* 9 (1985) 119-147 (e ora v. anche PLP 30936). La bibliografia utilizzata, come avverte la stessa H. (p. 31), giunge sino al 1989. Solo il ritardo nella stampa del volume può spiegare gli "anacronismi" di alcune indicazioni che non tengono conto dell'edizione di Sinkewicz (cfr. pp. 28 n. 70, 105-106). Nella sezione introduttiva la H. ripropone la tesi tradizionale di Teolepto discepolo di Niceforo, di Teolepto maestro di Gregorio Palamas, ecc., che, come abbiamo osservato in alcune occasioni, non sembra reggere a una disamina accurata delle fonti; al riguardo ci limitiamo a rimandare a quanto abbiamo scritto a proposito del volume di Sinkewicz (cfr. quindi OCP 59 [1993] 540-542).

Questa parte più propriamente storica è seguita da una breve notizia sui manoscritti che contengono le lettere. Si tratta dei due codici che conservano l'intero *corpus* degli scritti di Teolepto, il Vat. Ottobon. gr. 405, appartenuto con ogni probabilità alla stessa Irene-Eulogia, e l'Alexandrinus graecus 131 (XIV secolo), che è un apografo dell'Ottobon. gr. 405. La H. segnala infine la presenza di quattro lettere (nr. 2-5) in un altro codice dipendente dall'Ottobon., il Vallicell. Allacci CXXXIX (XVII secolo) (pp. 22-23). Il testo greco, accompagnato dalla traduzione inglese (pp. 34-95), è seguito da un ampio commento (pp. 96-107), ricco di notizie interessanti per la cronologia delle cinque epistole, per la prosopografia, per la vita delle monache nel convento del Philanthropos Soter, ecc. Chiudono il volume un *Index graecitatis* e quello delle citazioni bibliche e patristiche (pp. 108-121)

La prima lettera del metropolita a Irene risale al 1307, poco prima dell'entrata in monastero della giovanissima vedova, mentre le altre quattro sono state scritte durante l'ultimo anno di vita di Teolepto (1321-22). Già soltanto da questi elementi esterni si può pensare che esse rappresentino soltanto una minima parte della corrispondenza del metropolita con la sua figlia spirituale. In queste epistole è menzionata però una sola lettera di Teolepto che non sembra esserci pervenuta. Si tratta di una missiva indirizzata non a Irene, ma alla monaca Agathonike (pp. 100, 104). Non sono conservate neppure le lettere che Irene indirizzò ripetutamente al metropolita, mentre ella più tardi raccoglierà le sue epistole al secondo direttore. Di particolare importanza sono perciò le sue note vergate in margine alle epistole di Teolepto nell'Ottobon. 405 (riprodotte dalla H. in apparato). La vera e propria venerazione di Irene per il suo maestro, che sarà esplicitamente resa manifesta in una lettera al secondo direttore, traspare in più di

un'occasione (cfr. nr. 2, ll. 408-411 e app., nr. 4, ll. 29-36 e app., nr. 5, ll. 9-13 e app.), e soprattutto di fianco alle parole scritte da Teolepto sul letto di morte (nr. 5, ll. 36-38 e app., 51 app.).

* * *

Profittando dell'occasione, vogliamo aggiungere ancora una notizia sulla tradizione manoscritta delle opere di Teolepto (cfr. anche OCP 60 [1994], pp. 245-246), osservazioni che riguardano però più le "opere monastiche" del metropolita di Filadelfia che la sua corrispondenza con Irene-Eulogia.

Circa un anno fa I. K. Gregoropoulos pubblicava un articolo, nel quale editava tre opere di Teolepto sulla base dell'Ottobon. gr. 405 e di un nuovo testimone (fino a quel momento sfuggito all'attenzione dei ricercatori e quindi non utilizzato per l'edizione Sinkewicz) conservato presso la Bibliothèque Nationale, "Ὁ ἀνώνυμος συγγραφέας τοῦ παρισινοῦ κώδικα suppl. gr. 64 [Θεόληπτος Φιλαδελφείας (1283-1322)] καὶ τὰ τρία ἔργα του (Λόγος καὶ Ὁμιλίες)", *Θεολογια* 64 (1993), pp. 438-478. Da queste pagine apprendiamo altresì che G. aveva dedicato la sua tesi di dottorato al metropolita di Filadelfia, pubblicandone le opere (p. 438 n. 2). Ma l'elemento che deve attirare la nostra attenzione è il nuovo manoscritto, ritrovato dallo studioso greco, che merita di essere analizzato più da vicino. Ecco quindi alcune notizie ricavate da questo contributo e dal nostro studio del ms.

Paris. suppl. gr. 64, cart., mm 210 x 143. Ai ff. 81-104 ritroviamo una parte mutila di un codice del XIV secolo (secondo quarto?). L'ordine attuale dei fogli va così ricostituito (come indicato da Gregoropoulos, p. 440): 82-89, 91-93, 81, 90, 94-96, 103, 104, 99-102, 97-98. Un'unica mano ha ricopiato queste pagine, 22 ll. per foglio, iniziali e rubriche in rosso.

ff. 82r-89v, 91-93, 81, 90, 94r <Teolepto di Filadelfia, *Sull'attività segreta in Cristo*>, inc. mut.: ὕψιστον ἔθου καταφυγήν σου: Sinkewicz, *Theoleptos of Philadelpheia. The Monastic Discourses*, nr. 1, pp. 88, l. 77-108.

ff. 94r-96v, 103rv, 104rv, 99r-102v, 97rv <Teolepto di Filadelfia>, *Gli avvenimenti realizzatisi miracolosamente tramite Mosè in Egitto e sul mar Rosso sono operati spiritualmente in coloro che lottano secondo Cristo*, tit.: Τοῦ αὐτοῦ ὅτι τὰ κατὰ τὴν Αἴγυπτον καὶ τὴν Ἐρυθρὰν Θάλασσαν γεγενημένα παραδόξως διὰ Μωσέως ἐνεργοῦνται πνευματικως ἐν τοῖς ἀγωνιζομένοις κατὰ Χριστόν, in marg.: γ'. Sinkewicz, nr. 3, pp. 443-451.

ff. 97v-98v <Teolepto di Filadelfia>, *Interpretazione del miracolo della donna curva*, tit.: Τοῦ αὐτοῦ ἀναγωγὴ τοῦ εἰς τὴν συγκούπτουσαν θαύματος διαγωγὴν ἀρίστην μυσταγωγοῦσα, des. mut.: ἁρμόσειεν ἄν τις: Sinkewicz, nr. 4, pp. 168-170, l. 37.

Gli elementi ricavabili da questo codice, nonostante la sua frammentarietà, non sono privi di interesse. Lo stato attuale del codice non ci consente logicamente di capire le dimensioni della presente raccolta delle opere di

Teolepto, che in ogni caso non può essere avvicinata alle altre collezioni "minori" costituite nel corso del XIV secolo. I fogli conservati ci presentano gli scritti nel seguente ordine (utilizziamo le sigle impiegate da R. E. Sinkewicz): MD 1, MD 3, MD 4. Sia l'Ottobon. gr. 405 che l'Alexandr. gr. 131 presentano nella sezione parallela i trattati nello stesso ordine: EP 1, MD 1, MD 2, MD 3, e MD 4. Si può pertanto vedere come il Paris. suppl. gr. 64 ometta il trattato sulla *hesychia* e sulla preghiera (MD 2), mentre non ci è dato di sapere quale scritto precedesse MD 1 (MD 3 figurava infatti al terzo posto, come si può ricavare dalla numerazione presente nel manoscritto): la prima lettera a Irene (EP 1)? Va rimarcato come il testo sia sostanzialmente identico a quello dell'Ottobon. gr. 405, con delle omissioni di qualche parola e alcuni errori di trascrizione, tanto da far pensare a un altro apografo del codice di Irene. Nel secondo scritto, allorché Teolepto parla del decalogo di Cristo, sopra le parole indicanti le diverse pratiche, figura la numerazione α΄-ι΄, come nell'Ottobon., cfr. Sinkewicz, p. 162, ll. 145-149 app. Anche la grafia di questi fogli, infine, ricorda, sia pur vagamente, quella del secondo scriba del celebre ms. vaticano. Tutti questi elementi ci confermano ancora una volta la limitata diffusione degli scritti di Teolepto e ci mostrano come l'opera ascetico-spirituale di un personaggio esaltato a dismisura da tanti suoi contemporanei (N. Gregoras, Arsenio di Tiro, F. Kokkinos, ecc.) non abbia goduto di una popolarità pari a quella del suo autore. I monaci esicasti evidentemente leggevano altre cose.

A. Rigo

John Lowden, *The Octateuchs. A Study in Byzantine Manuscript Illustration*, The Pennsylvania State University Press, Univ. Park, Pennsylvania, 1992, pp. XXI-140, con 179 foto b-n.

Il libro chiamato Ottateuco (Ὀκτάτευχος) è un'opera complessa, e rappresenta la unificazione dei libri del Pentateuco (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio) con l'aggiunta dei libri storici di Giosuè, Giudici e Rut; il totale numerico raggiunge otto, da cui il termine "ottateuco". Procopio di Gaza (prima metà del VI sec.) cita già questo nome, facendo pensare all'esistenza di questa "composizione di otto libri" già al suo tempo; di fatto, però, oggi disponiamo di copie di cui la più antica risale al X sec. (J. L. si riferirà ad un gruppo di cinque, di cui il più antico risale all'XI sec.), e la cui scrittura evidentemente è minuscola. L'importanza, tuttavia, di questa creazione letteraria bizantina è dovuta soprattutto al fatto che questi otto libri sono "illustrati": una lunga serie di miniature ("I consider 374 miniatures to be an 'ideal' total": p. 3, n. 16) affianca il testo scritto. Si ha, dunque, una miniera di materiale figurativo sul quale gli storici dell'arte hanno riversato un'attenzione speciale. Il merito primario di quest'opera di J. L. consiste

nell'affrontare la ricerca sul'Ottateuco iniziando da una analisi comparativa di carattere codicologico e filologico sui cinque manoscritti presi in esame prima e durante lo svolgimento dell'analisi formalmente artistica o stilistica. I Mss. (pp. 9-33) sono ben noti: *Vat. gr. 747* dell'XI sec. (molto brevi gli accenni sull'altro ottateuco, il *Laur. 5. 38* dell'XI sec., di tipo però completamente differente rispetto al gruppo dei 5 qui esaminati); *Smyrna,· Evang. School A. 1* sfortunatamente perso, ma ricostruibile in parte grazie ad illustrazioni tratte da fotografie prese sul Ms. prima dell'incendio del 1922 (ottimo il tentativo di ricostruzione del f. 226 e del f. 226v, foto 88 e 90); *Istanbul, Topkapi Saray Müzesi, gr. 8* che, unico, da notizie sul committente, Isacco Comeno, e che come data si pone nella metà del XII sec.; *Vat. gr. 746*, del XII sec., ora rilegato in due volumi con più di 500 fogli, è alquanto singolare per l'incorrettezza che si riscontra nel porre alcune miniature al posto sbagliato; *Athon. Vatop. 602* della fine del XIII sec. L'opera ha molti pregi a parte il nutrito e ottimo apparato fotografico che correda il testo. Anzitutto il metodo usato è significativamente pacato e semplice. Pur se in continua dialettica con le direttrici metodologiche esposte da K. Weitzmann, J. L. conduce il lettore attraverso vari livelli nella esegesi e comprensione dell'Ottateuco. L'ispezione particolare di ciascun manoscritto viene accresciuta in seguito dal momento comparativo; si fa ricorso nell'analisi al possibile ricorso alla "Topografia Christiana" di Cosmas, al fascinoso, ma delicato ritorno al Joshua Roll (si esplicita chiaramente la diversa natura di queste opere). É certo che più di un modello di Ottateuco esistesse a Costantinopoli nella seconda metà dell'XI sec., e che il "modello", certamente una creazione post-iconoclastica, si situa dopo l'anno 800 circa, e prima appunto del 1075, quando si scrive il *Vat. gr. 747*. Dal discorso comparativo, che forma la parte finale di questo ben studiato libro, emergono le qualità del maestro Kokkinobaphos, a lavoro per le miniature dello *Smyrnensis* e del *Topkapi*, come anche del *Vat. gr. 746*, mentre il *Vatop.* prese come modello il *Vat. gr. 746*. Serrata, l'analisi offerta dall'A. offre ottime pagine per l'intelligenza e l'apprezzamento di questo complicato e pur sempre peculiare libro dell'Ottateuco che ha trasmesso un riflesso del gusto, della pietà e della cultura di Bisanzio medievale.

V. Ruggieri, S.J.

Ankeliki E. Laiou, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe-XIIIe siècles*, (*Travaux et Mémoires du Centre de Recherce d'Histoire et Civilisation de Byzance. Collège de France, Monographies* 7), De Boccard, Paris 1992, pp. 209.

L'ampio orizzonte che il titolo suggerisce si riscontra in effetti nell'individuazione dei vasti temi affrontati con padronanza da A. E. Laiou. Il matri-

monio, l'amore-sessualità (i capp. II-III evidenziano alcune soluzioni avutesi nella società bizantina a proposito della vita sessuale, fuori e nel matrimonio), i rapporti familiari (questi intesi nella loro valenza sociale ed economica con l'istituzione del matrimonio) sono stati in passato oggetto di analisi e di discussione; averli, comunque, riuniti cercando di sviluppare un discorso organico — e qui intendo sociale-politico, di costume — è certamente il merito più tangibile di questo libro. Parte di questo volume è frutto di una serie di conferenze che l'A. ha tenuto nel 1989 al Collège de France, ma una ponderata reintegrazione del materiale in un discorso più organicamente sviluppato ne fa uno stimolante punto di partenza per approfondire i dati istituzionali relativi al matrimonio e alla famiglia. Dal punto di vista civile l'istituzione del matrimonio a Bisanzio seguì per lungo tempo il regolamento stabilito all'epoca romana: un contratto civile la cui validità era costituita dall'appartenza dei due contraenti alla stessa classe sociale, dalla volontà degli stessi a stipulare il rapporto, e dal *consensus* al contratto da parte di chi esercitava la *potestas* sui contraenti (*Inst.* I, 10; anche dopo nelle *Basiliche* 28. 4. 50). L'evoluzione di questa procedura civile è chiaramente influenzata dalla Chiesa, pur se ancora nell'ottavo secolo vi sono evidenti tracce sulla persistenza della natura civile del matrimonio; bisogna attendere la *Nov.* 89 di Leone il Saggio per rinvenire come la benedizione ecclesiastica cominci a diventare una *conditio sine qua non* per la validità civile del contratto. Il *tomos* di Sisinnio, nel 997, ben si comprende in questo stato di sviluppo: la posizione formalmente autoritativa assunta dalla Chiesa vis-à-vis dello Stato nel legiferare sull'istituzione matrimoniale. Un *topos* intenzionalmente affrontato e ben delineato da Laiou nello sviluppo di queste tematiche è la classe aristocratica e la sua funzione causale nella formazione di varie soluzioni legali avutesi nella storia dei secoli medievali a Bisanzio (cap. I). I giochi di potere sociale-economico si realizzavano soprattutto, se non sempre, fra e nelle classi alte, per cui il controllo esercitato su alleanze o disunioni architettate fra queste sfere si risolveva in un rinforzato esercizio di potere e di controllo dello stesso legiferante (cap. V). Un'appendice, costituita dall'edizione di tre testi (la traduzione di essi rientra nel testo dell'ultimo capitolo) relativi alla parentela e al patrimonio, è offerta alla fine del volume (pp. 172-185).

V. Ruggieri, S.J.

Canonica

Dimitrios Salachas, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino: Battesimo, Cresima, Eucaristia nel CCEO e nel CIC,* Edizioni Dehoniane, Roma e Bologna 1992, pp. 200.

La promulgazione di due codici di diritto canonico, nel 1983, il Codex Juris Canonici (CIC) per l'occidente e, nel 1991, il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO), come anche il dialogo tra le varie Chiese, specie tra la Chiesa ortodossa e quella cattolica, hanno messo a confronto oriente e occidente non solo sul piano giuridico, ma anche pastorale e teologico. Dopo un Siglario (pp. 5-6) e un'introduzione (pp. 7-10) seguono quattro sezioni. La prima, "I sacramenti nel CCEO e nel CIC" (pp. 11-67) articola la tesi, con riferimento ad ambedue i codici, che, nonostante la loro unità di fondo, resta intatta la specificità del battesimo, della cresima e dell'eucaristia (p. 52). Interessante, nella seconda sezione, "Il sacramento del battesimo" (pp. 69-101), ciò che ci viene detto sulla discussione, in seno alla Pontificia Commissione per la revisione del diritto canonico, a proposito della triplice immersione e dell'emendazione del testo (p. 82). In modo analogo, sono istruttivi i commenti sulla necessità o meno della cresima per chi viene ammesso ad un'altra Chiesa, cattolica o ortodossa: il canone 896 del CCEO non lo richiede formalmente (p. 126), mentre la prassi ortodossa varia a secondo dell'economia (pp. 143-144). Divergenze tra oriente e occidente sono discusse, nella quarta sezione, "Il sacramento dell'eucaristia" (pp. 191-197), tocca temi come il ministro della distribuzione dell'eucaristia, che nella tradizione orientale, in principio almeno, è il sacerdote celebrante (pp. 184-185). Conchiude il volume una piccola ma utile bibliografia (pp. 193-197), divisa in fonti e libri utilizzati; dall'ultima manca L. Ligier, *La confirmation, sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui*, Paris 1973 (p. 115). Nonostante ripetizioni e alcune posizioni opinabili il libro, uscito dalla penna scorrevole di Salachas, è utile.

E.G. Farrugia, S.J.

Hagiographica

Pavel A. Florenski, *Il sale della terra: vita dello starec Isidoro*. Traduzione a cura di Elena Treu. Introduzione di Nina Kauchtschischwili. Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (VC) 1992, pp. 154.

Chi conosce Pavel Florenski solo attraverso *Colonna e fondamento della verità* e *Porte regali* sarà sorpreso che lo stesso autore scriva la vita, in stile agiografico (p. 5), della sua guida spirituale per gli anni 1904-1908. Allora

Florenski studiava all'Accademia Teologica di Mosca a Sergiev Posad, oggi Zagorsk (p. 21). Il genere letterario della vita ha esercitato un influsso notevole sui Russi, come appare dalle autobiografie di Avvakum, di Paisij Veličkovskij e dalla vita del padre Clemente scritta da K. N. Leontiev (pp. 10-12). La biografia del padre spirituale Isidoro, pubblicata originariamente col titolo attuale *Sol' Zemli* (Il sale della terra) sulla rivista *Christianin* (Il cristiano) nel 1908 e 1909, trova il suo asse nella simbologia, che lega cielo e terra attraverso le piccole cose cariche del mistero di Dio (pp. 11, 13).

L'opera stessa, così poco conosciuta, è in forma di dialogo. Florenski di fatti si rivolge ripetutamente al lettore (per es., a pp. 57, 60, 64, 75, 87, 89 e 110). Secondo la Kauchtschischwili, proprio questa dialogicità domina tutta l'impostazione del racconto (p. 13); come in *Colonna e Fondamento della verità* Florenski cerca nel lettore un partner. Per coloro, inoltre, che ricercano qualche barlume che ricada sul teologo Florenski, ci sono anche dei punti di rilievo, ad esempio, Isidoro si pronuncia contro la dogmatica del metropolita di Mosca Makarij per il suo tentativo, secondo lo starec, di comprimere la fede nella morsa della ragione (p. 80). E non sfuggirà al lettore attento, qualche tratto in comune tra maestro e discepolo, come quando Florenski descrive l'abba, come al contempo sottomesso e indipendente (p. 114).

L'uomo universale che era Florenski ha avuto purtroppo solo una volta la possibilità di mostrare il suo brillante talento di narratore (p. 15). Ma oltre l'interesse che suscita uno scritto di Florenski resta da considerare l'apparato critico (pp. 16-21, 127-136), un vero gioiello letterario, che getta luce su molti aspetti della vita monacale e ortodossa. Gli abbondanti commenti sulla vita quotidiana nella Russia del tempo, e la Nota bio-biografica (pp. 137-149) su Florenskij, sono così densi di informazioni utili che chiunque pensi di scrivere di lui farebbe bene a leggere attentamente queste pagine.

Interessante, in questo senso, la differenza tra la data di morte, fornita sulla copertina (1943), e quella suggerita dalla stessa Kauchtschischwili (1937) (p. 148). Oltre alla curatrice e alla traduttrice, un sentitissimo grazie alla comunità di Bose che, ancora una volta, ha reso al pubblico italiano un grande servizio, facendogli accessibile un lavoro prezioso in un dettato semplice e fruibile.

E. G. Farrugia, S.J.

L. Robert (éd.), *Le Martyre de Pionios prêtre de Smyrne*, édité, traduit et commenté par Louis Robert, mis au point et completé par G. W. Bowersock et C. P. Jones, avec une préface de Jeanne Robert et une traduction de text vieux-slave préparée par André Vaillant, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D. C. 1994, pp. IX + 152.

A Varsavia, nel 1968, L. Robert tenne una conferenza sul martirio di Pionios avvenuto a Smirne nel 250, al tempo della persecuzione di Decio. Un estratto di questa conferenza è stata riproposto dai curatori (G. W. Bowersock e C. P. Jones) quale introduzione al presente volume che L. R. preparava da tempo accumulando via via le note per il commentario. É d'uopo anzitutto essere grati ai due curatori per aver approntato quest'opera per la stampa, e per la discrezione e maestria messe in opera nel completare in modo essenziale e pregevole il commentario al testo (già in fase di elaborazione da parte di L. R.). Se potessimo avanzare un'ipotesi sul perché l'illustre scomparso abbia inteso lavorare su un simile testo, è anzitutto da ritenere che il testo stimolava una interdisciplinarietà di storia ed archeologia (i dati offerti dal testo del martirio trovano conferma dagli scavi nell'agorà di Smirne); v'era poi l'attrazione esercitata su L. R. dal testo greco che, pur mostrando flessioni linguistiche tardive dovute al III sec., conservava ancora un fascino antico (cf. l'inizio del discorso di Pionios nell'agorà [IV,2]: Ἄνδρες οἱ ἐπί τῷ κάλλει Σμύρνης καυχώμενοι, un titolo riscontrabile per la città anche nelle fonti epigrafiche, p. 56-7) nonché segni di autenticità (cf. τὸ σύγγραμμα τοῦτο [I,2] reso come *exemplum* nella versione di Lipomano [vedi sotto]: "ce document de Pionios doit être le texte fondamental du récit du *martyrium* jusqu'au moment de la mort du saint") e di prassi accertata nella stesura dei verbali (cf. ὑπομνήματα di XIX, 1). Questi dati, uniti ad altre qualità presenti nel testo stesso (la prosopografia è molto attendibile: cf. il caso di Rufino in XVII, 1), inducono L. R. a considerare questo *martyrium* come un'opera veritiera, storicamente esatta, aliena dalla mano di un "fabricant de vies de Saints". Il testo greco segue il *Marc. gr. 359* del XII sec., Ms utilizzato probabilmente da Luigi Lipomano che omise però XVIII, 3-4; una versione abbreviata è offerta da B. Latysev (*Menologii anonymi* 236-49); nel corso del commentario si richiamano le buone lezioni offerte da *Cod. Suprasliensis* del X-XI sec. (in appendice, pp. 123-135, A. Vaillant propone la traduzione francese di questa versione) che chiude il testo del martirio con una lunga preghiera di S. Pionios, sfortunatamente non riportata; infine, sono ancora date delle note complementari tratte da un codice moscovita la cui versione resta sconosciuta (cf. p. 12 e 135: R. Anrich, *Archiv für slav. Philol.* 18, 1896, in nota a p. 156-7). Il testo del martirio è certamente un piccolo gioiello di letteratura, ed è ricco di informazioni prescindendo anche da quanto sù accennato. In esso troviamo delle coerenze terminologiche ineccepibili (l'esatta utilizzazione di μιαροφαγεῖν, già

utilizzato in II,4, nel contesto più ampio per complementare il senso di ἐπιθύειν in III, 1 quale lettura cristiana dei termini sacrificali); si ha una buona percentuale di *hapax*: ὦσμα (X,3), ἀποτίτθιος (X,3), ἐπιφιλανθρωπευόμενοι (XI,4), εἰδωλολατρικῶς (XVI,1), e quasi hapax, come οἴδιον (XVIII,13), e ἐγκαταγέλαστον (XVIII,4). Il lettore trova inoltre un'antropologia teologica (cap. VII e VIII, 4) ed una cristologia (IX, 9; XVI, 3; XXII, 1; vedi l'interessante ὁ μεσίτης, comment. p. 119) ancora "fresche", tipiche della chiesa incipiente. Una qualità rara negli scritti teologici, sconosciuta in quelli posteriori agiografici (rarissimi sono i casi rinvenibili nell'agiografia dell'Italia merid.) è non solo l'ironia (καταγελᾶν... εἰρωνείᾳ), in questo caso attribuita ad Alessandro, ma il sorriso, "le rire du martyr", il χαρὰ ἀΐδιος (nel testo: μειδιώσης ... τῆς Σαβίνης, VII,5; cf. anche IV, 2 e XVI, 5 con comm. sul tema a p. 68). Mi sembra utile, tuttavia, ponderare un paio di temi che lasciano terreno per una ulteriore riflessione. Il testo usa una terminologia chiara quando indica i gruppi "sociali" presenti a Smirna: l'uso di Ἕλληνες (capp. III-IV) non è assolutamente dispregiativo, ma classico (cf. invece l'apparizione di ἔθνη come pagani, in XII, 1) nella sua funzione di differenziare i Giudei e i Cristiani. Dei Giudei e della loro comunità il *martyrium* ne dà buona testimonianza. Quanto resta da comprendere è la relazione ideologico-liturgica, non sociale (ben evidenziata dalla fine polemica di Pionios) fra le due comunità considerando che quella cristiana ha avuto l'esperienza di un vescovo lapsus al tempo di Pionios (Euktemon, XV, 2 e XVIII,12). Il passaggio II,1 introduce la data menzionando il grande sabato (μέγα σάββατον, anche in III,6) che evidenzia un tempo liturgico in III,1: λαβόντων ἄρτον ἅγιον καὶ ὕδωρ τῷ σαββάτῳ, senza aggettivo; cf. anche S. Ronchey, *Indagine sul Martirio di S. Policarpo*, Roma 1990, 165, n. 28 e 167; anche le osservazione di P. Devos in *An.Boll.* 1990, 293-306; commentario p. 50 con i dubbi di L. Robert). Il pericolo annunziato invece da Pionios in XIII,1 e s. lascerebbe intendere non solo una forbita diatriba fra i due gruppi ma, credo, anche un'influenza d'altro genere che la comunità giudaica già esercitava sul piccolo (?) numero cristiano (vedi l'eccellente analisi, pur se condotta su testi posteriori al nostro, di G. Dagron, *Judaïser*, *TM* 11 [1991] 364 s.). L'altra nota riguarda la fluttuazione semantica di ἐκκλησία. Introdotta come καθολικὴ in II, 1, *ekklesia* specifica l'appartenenza e l'identità dei martiri (πρεσβύτεροι τῆς κ- ε., anche in XIX, 5 [teologicamente è più ricco XII, 3 che richiama Mt. 5,6] e differenziazione dalla comunità giudaica in XIII,6); *ekklesia* significa "assemblea" (ἐκκλ. ποιεῖν, VII, 1), ma ritorna con stampo ufficiale nella domanda del neocoros Polemon (IX, 2: ποίας ἐκκλησίας;) a cui Pionios risponde τῆς καθολικῆς, οὔτε γάρ ἐστιν ἄλλη παρὰ τῷ Χριστῷ (ib.). Questa risposta ha una valenza apodittica molto forte che reca un intento dimostrativo ("non v'è altra [quale? καθολικὴ oppure ἐκκλησία?] dinanzi a Cristo") nei confronti di chi, sia in questo contesto, come in XIX, 5 (il proconsole Quintiliano) non aveva certamente ben chiaro le differenze delle varie comunità (nota in XIX,

4: ποίαν θρησκείαν ἢ αἵρεσιν ἔχεις; che riprende il ποίας ἐκκλ. di IX, 2). Se, tuttavia, al neocoros Pionios risponde con risolutezza, ma notificando il παρὰ Χριστῷ, al proconsole deve specificare che "delle cattoliche" egli appartiene alla καθολικῇ ἐκκλησίᾳ. Benché non sembri molto attinente il commentario (p. 108), lo si volesse utilizzare, esso andrebbe riferito piuttosto al contesto di IX, 2 che reca un riferimento cristologico molto evidente. Un testo eccellente che ha trovato un grande maestro per essere presentato. Sarebbe stato certamente di grande aiuto al lettore indicizzare anche il testo greco e non solo il commentario; è da rinnovare la gratitudine ai due curatori per aver offerto al pubblico, in forma rifinita e completa, il lavoro già iniziato da L. R.

V. Ruggieri, S.J.

C. L. Connor - W. R. Connor (eds), *The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris*, Text, Translation and Commentary by Carolyn L. Connor and W. Robert Connor, Hellenic College Press, Brookline, Massachusetts 1994, pp. XVIII + 178.

Fra i monumenti ben conservati della Grecia medievale bizantina, il monastero di Hosios Loukâs eccelle soprattutto per la sua straordinaria decorazione musiva. Fondazione monastica del decimo secolo, questo centro deve la sua fama al monaco Luca, famoso in ascesi e miracoli. Lo scritto che ha tramandato la vita, la condotta e i miracoli di Luca è certamente un esempio aulico di agiografia, ed al tempo stesso una fonte preziosa di informazione sulla vita quotidiana della Grecia del X secolo (Luca nacque nell'896 e si spense nel 953, vivendo le invasioni bulgare del 927 [cap. 32]e del 943 [cap. 50]). L'agiografo ha utilizzato un linguaggio elaborato, difficile, quasi intellettuale — e vien voglia di domandarsene il perché, vista la funzione di propaganda che lo scritto stesso assumeva anche al tempo della celebrazione annuale della festa — quando il mondo che descriveva era dall'autore stesso chiamato "rurale". Luca era un uomo semplice, abituato alla vita rustica (ἄγροικος), e la sua immagine più realistica viene dipinta nel cap. 55,5: egli è il giardiniere che passa molto del suo tempo a curare il suo orto meraviglioso (παράδεισος ὡραιότατος), quasi a creare un diaframma che lo separasse dall'impatto con la gente. Il testo si legge d'un tratto (tuttavia i Curatori non hanno avuto modo di considerare la nuova edizione critica del *Βίος* pubblicata da D. Z. Sophianos nel 1993), e la traduzione che l'affianca è in genere fedele e scorrevole. I Curatori hanno devoluto la gran parte del loro lavoro alla traduzione, cosa lodevole, ed hanno introdotto il testo con notizie basilari circa il differenziato contenuto della Vita. Sarebbe stato di grande utilità almeno un indice alla fine del volume, vista la grande importanza che riveste lo scritto per la Grecia bizantina del X sec. (notiamo un richiamo a *fig. 1* [p. IX], da noi non trovata; l'articolo di Ševčenko a p. 148 è

indicato erroneamente [non Iconography ma Hagiography of the Icon. Period]; alle pp. 159-160 è ristampato il commento a 37, 1), e, forse, è da aggiornare la bibliografia nel sintetico commentario alla fine. Il testo che abbiamo è certamente una pagina di alta agiografia bizantina, e l'averlo reso disponibile al largo in una buona traduzione è un merito da ascrivere ai due Curatori. La *Vita e i Miracoli* di Luca è una fonte ricca per molti versi: celebre è il passo sulla prassi della comunione eucaristica da farsi in una comunità eremitica; indicativo, ma allusivo il testo nel richiamo a "confratelli" di Luca, quando si nominano persone che convivono con il Santo (31, 48; Germano διακονούμενος Luca, 47, 7; Pancrazio 61, 6; Teodosio 63, 1; il concetto di comunità espresso in τοὺς σὺν αὐτῷ 64, 53); esplicito i casi di emigranti in altri territori con problemi di carattere amministrativo-agricolo (2, 41 e ss) e di fortificazioni delle città (cap. 32); ancora più stimolante è la domanda se quanto si descrive come la costruzione della chiesa di S. Barbara (59, 57, non ancora terminata a questo tempo; si finisce la chiesa più tardi, cap. 67) abbia qualcosa a che vedere con quanto si vede oggi (i Curatori ne discutono nell'introduzione).

V. Ruggieri, S.J.

Enrica Follieri (a cura di), *La Vita di San Fantino il Giovane*, introduzione, testo greco, traduzione commentario ed indici, a cura di E. Follieri, (= Subsidia Hagiographica 77), Société des Bollandistes, Bruxelles 1993, pp. LIV + 626.

Con questo poderoso volume E. Follieri pone un termine — pur se nella continua tensione di ricerca dell'A. su personaggi e temi agiografici esso resterà relativo — alla sua "avventura fantiniana" intuita nel 1960 ed iniziata più speditamente nell'ottobre del 1962. L'identificazione di Fantino, ed una sua più netta collocazione (la presente *Vita* è veramente una collocazione fra due mondi, quello dell'Italia meridionale e della città e regione di Salonicco) assumeva man mano sempre più corpo attraverso un lavoro meticoloso (vari sono stati gli interventi pubblicati dall'A. su questi vari stadi del lavoro), filologicamente stringente, e ricco di apparato agiografico e storico. L'attuale pubblicazione, tuttavia, non offre solo materiale concernente Fantino il Giovane, ma E. F. ha incluso, nella parte introduttiva, una lunga sezione (pp. 132-272) sulla lingua della *Vita* che "è caratterizzata da un'interessante commistione di forme arcaizzanti e di strutture evolute". Questa sezione, qualora si volesse estrarla dal corpo del volume, da sola rappresenterebbe un contributo notevolissimo ed accurato alla conoscenza ed uso del greco medievale. Passi l'immagine, abbiamo qui un prezioso e fruibile manuale di greco medievale, frutto di un maestro, solamente. È vero che il testo della *Vita* si basa su un solo manoscritto, il *Mosquensis gr. 478 (136 Vladimir)*

[membranaceo, una volta appartenuto al monastero atonita del Kutlumus, e databile probabilmente, almeno per i ff. 12-286, alla fine del X sec.], ma la natura della lingua utilizzata dall'autore anonimo dà spazio e motivo all'A. di evidenziare tutte le possibili variazioni ortografiche, morfologiche e sintattiche detraibili dal testo, del resto non molto lungo, si da creare un compendio utilissimo per la futura ricerca linguistica. La *Vita Fantini junioris* riunisce, come accennavo, due mondi. Nato in Calabria da genitori ricchi, ma esemplari in virtù all'inizio del X sec. (forse verso il 902), il nostro eroe comincia da bambino la frequentazione del monastero di Elia fino ad arrivare ai vertici più alti dell'eremitismo (cf.la formula rara del singolare usata nella sua preghiera in 9, 12-24) e dell'ascesi. Un elemento di antico monachesimo si riscontra nel nostro testo: Fantino resta fino alla fine un semplice monaco, non diventando presbitero, ed il testo, pur indicando spesso varie forme di ufficiature, mai menziona la liturgia eucaristica (pur se si nomina il κυριακόν, la chiesa del monastero: 27, 3; 33, 6; 48, 11). Una sola volta abbiamo l'eucaristia, e questa avviene non nel monastero, ma nel famoso santuario micaelico del Gargano (ca. 26), ove il santo si reca in pellegrinaggio (giustamente l'A. fa notare come questa sia l'unica menzione del santuario riportata da una fonte composta nell'Oriente bizantino). A parte il grande blocco della visione (cap. 27), cui segue un atto di autentica sprezzatura spirituale (cap. 28: "gettato via il saio, se ne andò [il Santo] nudo per i monti", azione che Fantino ritiene la sola da compiere data la spaventosa entità del contenuto della visione — la ricostruzione della lacuna testuale avanzata da E. F. mi sembra risponda bene all'importanza dell'evento avutosi in precedenza), l'altra nota significativa resta l'incontro di Fantino con Nilo di Rossano, "colui che realmente eccelle per parola ed azione" (ca. 29, e p. 114), un incontro che la stessa vita di Nilo ricorda. La sezione tessalonicense (passaggio in Grecia, cap. 33: come data dovremmo ritenere un tempo ante 986) presenta il Santo all'opera in questa nuova geografia che l'autore del *bios* conosceva certamente molto meglio della precedente. L'autore era un monaco appartenente ad un monastero sito nei dintorni di Salonicco; vive egli dunque nella metropoli di cui conosce bene la topografia (varie sono le informazioni sulla città, benché scarse restino quelle relative ad altri territori: si nominano i *kastra* di Calidro e di Citro, e si accenna al Monte Athos e alla città imperiale), ed è un devoto ammiratore del Santo. Questo monaco, comunque, "non è un artista della penna", non usa cioè quell'abilità retorica rinvenibile, a suo stesso dire, nel monaco Simeone τῶν μοναχῶν κατ' ἄμφω [frequente l'uso dell'antico duale, qui inteso nel senso di "tutti e due", cf. p. 135] φιλοσοφία ἐξαίρων. Scrisse, tuttavia, il nostro autore fra il 986 e 996, probabilmente una decina d'anni dopo la scomparsa del Santo. Che l'edizione del testo (pp. 400-471 con traduzione italiana a fronte) e l'essenziale commentario (pp. 475-555) sono degnissimi, non si ritenga un dire retorico. Ma in aggiunta a quanto finora detto, il lettore troverà un

nutrito apparato storico e comparativo sui molti temi della disciplina agiografica capace di supportare ed ulteriormente inquadrare la figura e l'opera di Fantino il Giovane nella ricca tradizione dell'agiografia bizantina.

V. Ruggieri, S.J.

Eva Maria Synek, *Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens* (= Das östliche Christentum: Neue Folge 43) Augustinus-Verlag, Würzburg 1994, 239 S.

Die vorliegende Doktorarbeit wurde unter der Leitung von E. Chr. Suttner geschrieben und 1990 von der Katholischen-theologischen Fakultät der Universität Wien angenommen. Nach einem Vorwort (S. 9) und einer Einführung (S. 10-22); folgen, im II. Teil (S. 23-198), sechs Textanalysen zu heiligen Frauen der frühen Christenheit (S. 23-198): die heilige Maria Magdalena (S. 23-79), die heilige Nino (S. 80-138); die heilige Hripsime (S. 139-149); die heilige Makrina (S. 150-172); die heilige Olympias (S. 173-190) und die heilige Sara (S. 191-198). Im III. Teil erfolgen Auswertung und Zusammenstellung einiger Ergebnisse der Textanalysen (S. 199-224). Den Abschluß, den IV. Teil, bildet ein Literaturverzeichnis (S. 225-239).

Die Analysen von Synaxaren und Viten sind zu detailliert, als daß man sie auch nur annähernd hätte zusammenfassen können. Sie zielen aber alle in die gleiche Richtung. Während man Frauenheiligen einfach als unkommentierte Tatsache hinnehmen könnte, kann man sie, durch den Geist des II. Vatikanums bewegt, darüber hinaus als Zeichen der Zeit deuten (S. 12), d.h. sie als durch den Hl. Geist in der Kirche der jeweiligen Zeit gewollte Gestalten verstehen, die auch eine Vorbildsfunktion für nachkommende Generationen, und auf besondere Weise für die unsrige, ausüben (S. 13).

Bei der Erörterung der Rolle von Maria Magdalena, eine der ersten Augenzeuginnen der Auferstehung (S. 38), wird als Konkurrenz nur Johannes erwähnt (S. 30), nicht aber Petrus selbst, wie 1 Kor 15, 3ff nahelegt. Einer wichtiger Bezeichnung wie "den Aposteln Apostel" (S. 53f, 68) wird keine grundsätzliche Anerkennung eines Lehramtes für Frauen in der Kirche abgewonnen (S. 55), auch wenn dieser Tatbestand hinsichtlich der "Didascalia Apostolorum" und des äthiopischen Synaxars wohl eher zu nuancieren ist (S. 79).

Nach einer historisch-kritischen Diskussion über die Überlieferung der hl. Nino, deren genauer Name unsicher ist (S. 81-82), mag die Frage hart klingen: "Warum hat Gott (um die Georgier zu bekehren) eine Frau erwählt?" (S. 93-94). Dabei wird die hl. Nino nicht geringer geschätzt. Es ist an ihr kennzeichnend, daß sie im Gegensatz zum König eine Schwertmission verhindern will (S. 97). Wenn die Rede davon ist, daß Nino taufte, so wird das so gedeutet, daß sie die Patenschaft von Taufkandidaten übernahm

oder aber, daß "taufen" im weitesten Sinne von "bekehren" verstanden wird (S. 100; vgl. 101 und 136). Bei aller Einschränkung ihrer Tätigkeit auf sakramentalem Gebiet wird trotzdem ihre Leitungsfunktion in der Form von Einfluß nicht in Frage gestellt (S. 101).

Anhand des Beispiels der heiligen Hripsime, die im Zusammenhang mit der Bekehrung Armeniens den Märtyrertod gefunden hat, wird z.B. im armenischen Synaxar das noch gängige Klischee der Frau als "schwaches Geschlecht" widerlegt (S. 148-149).

Einen anderen Typ stellt die heilige Makrina dar. Ihr hat Gregor von Nyssa in seiner Schrift Dialog über die Seele und die Auferstehung ein literarisches Denkmal errichtet (S. 151). In ihrer Einleitung zu Gregor v. Nyssas On the Soul and the Resurrection (Crestwood, N.Y. 1993), stellt C. Roth noch klarer, daß es sich dabei um eine literarische Figur für das innere Streben Gregors selbst handelt, obwohl es schon anerkennswert ist, daß Gregor einer Frau die Rolle seiner Lehrerin zuteilt. Nach jüngster Forschung dürfte wohl die Behauptung als besser begründet gelten, nach der Makrina ihrem Bruder Basilius mit ihrer Klostergründung vorangegangen ist (Heilige Frauen der frühen Christenheit, S.154). Nicht umsonst ist sie neulich von einer Orthodoxen Theologenkommission als Vorbild für die Frau vorgeschlagen worden (S. 161).

Gerade das Leben der heiligen Olympia, die als Diakonin und Klostergründerin (S. 178-179, 187) dem hl. Chrysostomus zur Seite stand, bietet ein interessantes Beispiel des Einflusses, den eine begabte und heiligmäßige Frau auf einen anderen Heiligen ausüben kann. Aus der Geschichte der heiligen Sarah zieht S. den Schluß, daß Frauen an ihrem Beispiel, ihr noch ungetauftes Kind in Todesgefahr zu taufen, Mut machen kann, selbst das Taufsakrament zu spenden, auch wenn dies von den Kanones nicht vorgesehen wird (S. 197f).

Aus alldem meint die Verfasserin folgern zu dürfen, daß die Möglichkeiten, die Frauen in der Kirche frei stünden, breiter waren als bisher angenommen (S. 200). Deshalb müßte man eigentlich von einer Vielfalt von Frauenrollen sprechen (S. 202). Interessanterweise wird die heilige Nino, die uns durch georgische Quellen als Kirchengründerin bekannt ist, von dem arabischen wie auch von dem äthiopischen Synaxar hingegen als Klostergründerin dargestellt wird (S. 206). Selbst die kirchliche Tradition bildet also keinen monolitischen Block (S. 207). Allerdings hätte wohl die Verfasserin einem anderen Pluralismus mehr Rechnung tragen sollen: dem der Perspektive des jeweiligen Forschers. Auch über die Rolle von Frauen in Sekten, die ganz gewiß hagiographische Texte kannten, wird kaum etwas gesagt (vgl. S.208).

Als Hauptergebnis wird angegeben, daß es "die" Rolle "der" Frau schlechthin wohl nie gegeben hat, viel eher eine Vielfalt von solchen Rollen (S. 203). Beim Reichtum der verschlossenen Quellen, ist es allerdings zu bemängeln,

daß, von dem Literaturverzeichnis einmal abgesehen, entsprechende Verzeichnisse, die viele Querverbindungen leichter hätten ermöglichen können, fehlen. Zu einer Zeit, die praktisch bis zum Überdruß Veröffentlichungen über die Frau in soziologischer Sicht bietet, präsentiert diese Arbeit etwas Frisches für die Frauendiskussion und für die Rolle der Frau in der Kirche: durch die anspruchsvolle Analyse von dem westlichen Leser oft unzugänglichen Quellen zeigt sie eine weite Breite von Möglichkeiten, die Frauen auch in der frühen Kirche offenstanden.

E. G. Farrugia, S.J.

Historica

Gianfranco Fiaccadori, *Teofilo Indiano*, Presentazione di Raffaella Farioli Campanati (= Biblioteca di "Felix Ravenna", 7), Mario Lapucci-Edizioni del Girasole, Ravenna, 1992, pp. XLII + 150, 2 carte, mappa e 5 illustrazioni in b/n.

Di Teofilo delle Maldive, detto l'Indiano, tratta lo storico ecclesiastico ariano Filostorgio. Secondo Filostorgio, Teofilo, prima trattenuto come ostaggio alla corte imperiale di Costantinopoli, battezzato, divenuto monaco e quindi vescovo, è inviato in Arabia del Sud dall'imperatore Costanzo II, per favorire la locale colonia mercantile bizantina e costruire chiese. Dall'Arabia, Teofilo si reca in patria e di qui in India, dove osserva usi cristiani diversi da quelli praticati a Costantinopoli e cerca in ogni maniera di correggerli quali "abusi".

L'A. raccoglie in questo volume due saggi dedicati al personaggio, a suo tempo pubblicati in *Studi classici e orientali*, e ora preceduti da una *Introduzione*. Fa seguire una serie di sei note in appendice, l'ultima delle quali già apparsa in *La parola del passato*. Il primo saggio vuol chiarire quale sia il luogo di origine di Teofilo: se Socotra, come credono Le Quien, Ch. Lassen e Albrecht Dihle; oppure Diu, nel Golfo di Cambay, come pensa Giuseppe Simone Assemani; o la "Diab" di fra Mauro, davanti alla "Abassia", come ipotizza Ch. de la Roncière, sulla scorta di Letronne; o addirittura la *Diva* dell'*Expositio totius mundi et gentium*, per Desanges un'isola alla foce dell'Indo. L'A. esamina accuratamente le varie ipotesi e si sofferma su quella da tempo avanzata da Gibbon e indipendentemente da Medlycott e già condivisa dal card. Tisserant e opta per tale soluzione: *Male* o *Mahal(l)* nelle Maldive, confermandola da parte sua con nuovi argomenti (p. 24).

Il secondo saggio ricostruisce, sulla base del racconto di Filostorgio e di alcuni testi "paralleli" di viaggiatori e geografi arabo-persiani, le tappe del viaggio di Teofilo, una volta compiuta la missione diplomatica in Arabia del Sud. Muovendo da Zafar, Teofilo bordeggia le coste della penisola araba, fra

Aden (*Rhomaïkòn empórion*) e Hormuz (*Persikòn empórion*), donde scende fino a Mahal nelle Maldive, sua terra natale, ripartendone quindi per l'"altra India", la costa malabarese presso Muziris.

Seguono 6 note filologico-storiche. La prima, sull'espressione *Bâhra Libâ*, critica varie interpretazioni che ne sono state fornite. La seconda, *Gli Etiopi a Diab*, ritiene "circa el 1430" di fra Mauro quale data "intermedia" fra 1415 e 1445 della lunga offensiva condotta dall'Etiopia cristiana contro l'Ifât, uno degli Stati musulmani del sud del Paese. La terza si chiede quale sia la Σασου γη di Cosma Indicopleuste, che Dihle pone all'estremo sud est dell'Etiopia, Miller identifica con Emu e Agizymba, Kobishchanov situa a sud est di Axum, altri infine, tra i quali Wainwright e Hable Sellassie, assimilano a Fazogli, a nord est del Lago Tana. Secondo l'A. è Sassiga presso Naqamtê o Lekemti nella Wallaggâ. La quarta, *Rhapta*, elenca una serie di proposte identificazioni della località e ne giustifica quella con Mnyuzi sull'estuario del Pangani. La quinta e più lunga delle 6 note, *Tommaso in Etiopia*, affronta l'enigma di un passo interpolato negli *Acta Thomae*, secondo il quale l'apostolo Tommaso non subirebbe il martirio in India, ma nell'India Minore o Etiopia, non lungi da Aksum. L'A. individua il carattere gnostico di tale interpolazione, che evoca la presenza di elementi gnostici caratteristica di alcuni scritti "seriori" della letteratura etiopica (imprimis il *Kebra nagaśt o "Gloria dei re"*, messo insieme nel sec. XIV su fonti molto più antiche), ove pure si manifestano, come ben vide Cerulli, "idee affini a quelle del Manicheismo attardato del Medioevo orientale": l'espansione manichea è infatti coeva all'ascesa di Aksum. C'è inoltre un discepolo di Mani, Tommaso, inviato in "India" (e più spesso confuso con l'Apostolo), la cui vicenda missionaria potrebbe meglio ambientarsi nell'Etiopia aksumita. L'ultima nota, *Λίβα, non Δίβα*, risponde a Desanges non trattarsi del luogo d'origine di Teofilo ma appunto di *Libâ*, antica regione dell'Etiopia, forse settentrionale; un complemento a questa parte del libro può considerarsi il breve saggio dell'A. su *Bâli*, apparso poco dopo su *La parola del passato*, 47 (1992), pp. 439-445, con altre indicazioni.

Seguono 36 pagine di bibliografia, un indice dei nomi e dei luoghi e un indice dei nomi greci.

Il lavoro dimostra una grande padronanza del metodo filologico. Se non ha risolto tutti gli enigmi relativi al personaggio, è certo che questa monografia scientifica dalla veste tipografica elegante, con foto e cartine geografiche, è ormai un passaggio obbligato per chiunque si occupi di Teofilo l'Indiano.

V. Poggi, S.J.

Nelson H. Minnich, *The Catholic Reformation: Council, Churchmen, Controversies* (= Variorum: 1993), pp. x + 313; *The Fifth Lateran Council (1512-1517): Studies on its Membership, Diplomacy, and Proposals for Reform* (= Variorum 1993), pp. viii + 342.

These two collections of articles bring together Minnich's significant contribution to the growing body of scholarship on Catholic reform. Both volumes reflect the careful and meticulous attention to detail and verification which is characteristic of Minnich's scholarship. Archival manuscript material is utilized extensively, and in many cases involves hitherto unknown sources.

The first is divided into three major categories: Lateran V, Churchmen and Theologians, and Erasmus. In the lengthy (90 pp.) "Paride de Grassi's Diary of the Fifth Lateran Council", the personal diary of the papal master of ceremonies is examined in detail, elucidating the preparations for, and course of, the Fifth Lateran Council. "The Orator of Jerusalem at Lateran V" argues for identifying the previously anonymous orator with an Ethiopian representative. In "the Function of Sacred Scripture in the Decrees of the Fifth Lateran Council", the under-utilization of sacred scripture is examined, while "*Incipiat Iudicium a Domo Domini:* The Fifth Lateran Council and the Reform of Rome" argues for the seminal nature of the reform decrees of Lateran V for the later counter-reformation program initiated in Rome. "The Autobiography of Antonio degli Agli (ca. 1400-77), Humanist and Prelate", presents highlights from the Italian humanist's autobiography. Of particular interest to scholars of eastern Christianity is "Alexios Celadenus: A Disciple of Bessarion in Renaissance Italy", in which Minnich sheds light on the importance of this Greek humanist in the west, hitherto overshadowed by the more prominent Cardinal Bessarion. In "Vocational Choices: An Unknown Letter of Pietro Querini to Gasparo Contarini and Niccolò Tiepolo (April, 1512), Minnich, along with co-author Elisabeth Gleason, fills in a lacuna in the famous exchange between Querini and Contarini by contextualizing the newly-discovered letter, and providing the Italian original as well as and English translation. Turning north of the Alps, "On the Origins of Eck's *Enchiridion*" provides a fascinating look at the stages of evolution in the important but seldom-analyzed theological work by one of the leading German controversialists. In the final section, "The Character of Erasmus", which Minnich co-authored with psychiatrist W. Meissner, paints a fascinating and hitherto unattempted psycho-historical portrait of Erasmus. In "Erasmus and the Fifth Lateran Council (1512-17)", the Dutch humanist's skepticism about the value and doubts about the ecumenicity of Lateran V are explored, while the final article, "The Debate between Desiderius Eramus of Rotterdam and Alberto Pio of Carpi on the Use of Sacred Images", is of particular interest both for its discussion of this often theologically divisive

issue as well as for the light it shed on Pio's accomplished skills as a graecist in Renaissance Italy. The forthcoming translation and annotated edition of the Erasmus – Pio debate prepared by Minnich and collaborator Daniel Sheerin (University of Toronto, *Collected Works of Erasmus*) is eagerly anticipated.

The second collection of articles focuses specifically on the Fifth Lateran Council, and previews Minnich's work toward the goal of eventual publication of a larger comprehensive treatment of this often-undervalued council. It begins with "The Participants at the Fifth Lateran Council", in which the number as well as the national diversity of those present at the council are analyzed. Especially useful is the list of participants and represented sees at the council. In "The Healing of the Pisan Schism (511-13)", the diplomatic efforts to heal the ecclesial rift which ran concurrent with the Fifth Lateran Council and the role of the papacy in those efforts are detailed in a lengthy (138 pp.) excursus. The attempt of imperial ambassador Alberto Pio to defend the honor and reputation of Maximilian I in the face of derogatory statements read at the council on behalf of the French are presented in "The *Protestatio* of Alberto Pio", while "concepts of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council" assesses the commitment to Catholic reform on the eve of the Protestant Reformation through an analysis of conciliar speeches. Thirteen of the speeches are included as appendices. The final article "The Proposals for an Episcopal College at Lateran V" details a proposed solution to the tension between bishops and curia in the early sixteenth century over the question of episcopal representation in Rome.

K. D. Lewis

Islamica

Andreas Bsteh (Hg.), *Der Islam als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie.* (= Studien zur Religionstheologie, 1), Mödling 1994, 545 S.

The present work marks the beginning of a new and welcome initiative of the 'Religionstheologisches Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel, Mödling (Austria)', under the direction of Andreas Bsteh SVD. Through organizing a whole series of "Religionstheologische Studientagungen" and by the exemplary publication of their proceedings as "Beiträge zur Religionstheologie" (8 vols. from 1978 onwards) Bsteh has stimulated and enriched the philosophical and theological dialogue between the four great religious traditions: Hinduism, Buddhism, Christianity and Islam. Within the world of catholic theology in the German language, if not beyond, Bsteh's initiatives are unique. They have effectively contributed to the awareness that openness and dialogue with the great religious traditions will have to become a constituent part of any Christian theologizing.

The present initiative wants to bring, on university level, teachers and researchers in theology to dialogue and collaboration with scholars who teach the religions and cultures of these traditions. The aim is to clarify those questions which are put to the Christian faith in the encounter with the other religious traditions of humanity and to bring out their relevance for theological research and teaching. It also wants to work out approaches as to method and content, in the effort to meet the challenges in the spirit of Christian faith as well as in respecting the otherness of the non-Christian religions.

To the present first volume soon will be added a second one dealing with 'Christian Faith in the Encounter with Islam' and it is planned to bring out two similarly conceived collective works, one concerning the Christian theological encounter with Hinduism and the other that with Buddhism.

In the present volume each one of altogether five invited experts presents two central themes of the overall teaching of Islam. Every presentation is followed by the edited text of the questions, answers and additional remarks, in a first part by way of clarification and in the second those that lead on to those areas and aspects of Islam that did not figure in the presentations. Not rarely the discussions add substantially to the presentations. They were all registered and transcribed and then, most competently, edited by Bsteh who however did not publish them before having them checked and if necessary corrected, by the person who intervened. Given the fact that besides the five experts at least twenty of the invited theologians intervened, the extent of the editorial work can be gauged. The result would seem to justify amply the editorial labour. The reader gets a full picture of the exchanges and debates.

The proceedings have been produced in a beautifully clear and well-organised fashion, with the themes discussed indicated on a broad margin right of the page. This reviewer hopes that the second volume will include a detailed analytical index of the matters presented and discussed thus bringing together the diverse themes that otherwise — given the wealth of material — may easily escape attention.

Obviously, each of the specialists selects and presents his/her material from a certain angle. Lengthy contributions of A. Schimmel highlight aspects of Islam mirrored in Sufism and in religious literature of Islam, largely of past centuries. Islam's legal and political dimension certainly receives attention but relatively less. The contributions by A. Th. Khoury and R. Wielandt are throughout marked by clarity and precision, and, most importantly, by the ability to indicate at each instance the various levels of Islamic reality and interpretation in past and present. They also indicate here and there the relative weight to be attributed to a certain teaching or practice within the overall reality of contemporary Muslim faith and life.

This reviewer regrets the total absence of Muslim believers among the experts and discussants and hopes that in the future Muslim scholars with a

thorough familiarity with both traditions will be available for similar colloquia. This would add an indispensable dimension to the task which after all concerns both, Christians and Muslims. In any case, the concept and quality of this first volume of the new series makes us look forward eagerly to the following ones.

Ch. W. Troll, S.J.

John Burton, *An Introduction to the Hadith*, (= Islamic Surveys), Edinburgh University Press, Edinburgh 1994, pp. xxvi + 210.

For the Muslim, the revelation is given in the Book, the Quran. The Quran text is wholly and exclusively the Word of God. What Christ is to the Christians, the Quran is to the Muslims, the Word made Arabic. The details of the birth and life of the founder of the Islamic faith tradition the Muslims seeks in a literature 'additional to, parallel with and thus lying wholly outside the Holy Quran. This is the literature of the Islamic Tradition, the *Ḥadīth*... At the very heart of that Tradition, as it is known and revered by the Muslim of today, is the figure of Muhammad' (pp. 17-18).

Did Muhammad right from the dawn of Islam occupy that central position? Whereas the Muslims were convinced by the beginning of the third century Hijra that this was the case, the non-Muslim scholar questions it. The present work sets out to review the arguments of both sides of the scholarly divide. It impresses by its sober, critical and yet never disrespectful presentation of what perhaps constitutes the most complicated and controversial area of Islamic studies. The eight densely written chapters introduce to the traditional as well as modern critical view of *Ḥadīth* in the context of the mission of the Prophet, describe analytically the study of the *Ḥadīth*, its theological dimension, verification and codification, and finally indicate the merits and limits of the western approach to the *Ḥadīth*.

A basic weakness of the remarkable contribution of Ignaz Goldziher and Joseph Schacht — the two outstanding western scholars of *Ḥadīth* — in the author's view, 'was the failure of each to take adequate account of the underlying pressure exerted on all branches of Islamic intellectual activity in the earliest period of the looming presence of the Quran — or rather of the preparatory work on the interpretation of the sacred texts that had already reached quite advanced positions on questions of cult, ritual and theological attitudes on even legal questions, *before the appearance* [my emphasis] of what Schacht called "the ancient schools of law" (149).

Burton's work excels in the way it brings to the fore the original, pivotal role Muhammad al-Shafi'i and Ahmad b. Hanbal played in bringing about the traditional Muslim view of *Ḥadīth* as independent, sovereign source — additional to the Quran — underlying the Law. 'The impression was given

[by these scholars] that, being parallel, *sunna* and Quran at no point touched. Each had to be considered in its own sphere and on its own terms. It was said that the Quran could not judge the *sunna*. Rather, it was the *sunna* that judged the Quran' (p. 179). For more than 1000 years the mood and the arguments of Shafi and Ahmad' have been maintained. The present-day resistance of traditional Muslim scholarship against the studies of Goldziher and Schacht forms part of a staunch, millennial tradition.

Burton's own position is 'that the wholesale rejection of the *ḥadīths* as mere invention and fabrication misses the point that many of the *ḥadīths* can be shown to spring from an ancient source in the primitive exegeses.' Thus perceived many *ḥadīths* 'preserve some material on the thinking of Muslims, if not precisely in the age of the Prophet, then very soon after, in what might be called the age of the Quran' (p. 181).

The work presents comprehensively and critically the present state of *Ḥadīth* studies and thus will be of substantial help to any student of the religion of Islam. Glossary, bibliography and index as well as the other well-established high standards of production of volumes published in the Islamic Survey series make the book a basic tool for the study of Islam in past and present.

Ch. W. Troll, S.J.

Johannes Damascenos und Theodor Abû Qurra, *Schriften zum Islam*, Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Glei/Adel Theodor Khoury (= Corpus Islamo-Christianum [CISC] Series Graeca, 3) Echter Verlag Würzburg/ Oros Verlag, Altenberge 1995, 222 S.

Dopo il buon libro di Daniel Sahas, *John of Damascus on Islam, The Heresy of the Ishmaelites*, Leiden 1972 (cfr rec. OCP 1972, 514-516), una tappa decisiva nella nostra conoscenza dell'atteggiamento di S. Giovanni Damasceno circa l'Islam è stata senz'altro nel 1981 l'apparizione del quarto volume dell'edizione critica delle sue opere, a cura di Bonifaz Kotter. Con quella infatti è stabilita l'autenticità del capitolo 100 sulle eresie, nella *Fonte della conoscenza*, dove il santo tratta appunto della eresia degli Agareni o Ismaeliti. Una decina d'anni dopo usciva nel 1992 il n. 383 delle SC, a cura di Raymond Le Coz, *Jean Damascène, Écrits sur l'Islam* (cfr rec. in OCP 1993 270-271). Ora torna sull'argomento quest'opera della collana CISC, attribuendo a Giovanni Diacono, la paternità della *Disputa fra un Saraceno e un Cristiano*, erroneamente assegnata al Damasceno o a Teodoro Abû Qurra. Si dà inoltre l'edizione e la traduzione tedesca degli scritti islamologici di Giovanni Damasceno, di Teodoro Abû Qurra e della *Disputa*.

In questo volume infatti, Adel Theodor Khoury, dopo un'introduzione generale, dedica un capitolo a vita e attività del Damasceno e un secondo

capitolo ai suoi scritti sull'Islam. Nel terzo capitolo tratta di Abû Qurra in quanto autore di scritti islamologici e, nel quarto, della *Disputa tra un Saraceno e un Cristiano*. La prosa di Khoury, valente islamologo oltre che bizantinista, è essenziale e ricca di riferimenti bibliografici.

Segue poi l'edizione critica e la traduzione tedesca dei testi greci, a cura dal filologo Reinhold Glei, il quale ricostruisce lo stemma della tradizione codicologica degli scritti di Abû Qurra, mentre lascia al Kotter la responsabilità dell'edizione del *De Haeresibus* e della *Disputatio*. I brevi scritti di Abû Qurra sono diciassette, quasi tutti già editi, salvo la premessa dell'*Opusculum 18* e tutto l'*Opusculum 32*, qui pubblicati per la prima volta in greco.

Dopo testi greci e traduzioni, stampati a fronte, seguono le annotazioni nelle pp. 185-213, di nuovo a cura dell'islamologo Khoury. Mentre ci congratuliamo anche di questa parte ermeneutica, frutto di grande competenza specifica, ci permettiamo rimanere insoddisfatti sul modo con cui vengono sbrigate come semplici errori due inesattezze del Damasceno riguardo all'attuale testo coranico. Egli parla di "sura del cammello di Dio" e di "sura della donna". Ora, nel testo coranico canonico, non c'è una sura "del cammello di Dio" e, invece di sura "della donna", c'è la sura quarta o "delle donne". Non potrebbe avanzarsi l'ipotesi che il Damasceno scrivendo il *De Haeresibus* dopo il 742 e prima del 754 (p. 12) avesse davanti agli occhi un testo coranico non ancora canonicamente definitivo, nel quale il piccolo cammello Sâlih, appartenente al Profeta, menzionato effettivamente in varie sure (cfr p. 198), desse il nome a tutta una sura, per esempio a quella che è oggi la sura 27, dove quel cammello è ricordato in 9 versetti? In tal caso il capitolo 100 del *De Haeresibus* damasceno, invece che banali errori di lettura del testo coranico, conterrebbe rare testimonianze del suo sviluppo redazionale. Ma un'altra cosa vorrei ancora suggerire ad Adel Theodor Khoury: di paragonare questo testo del Damasceno con un testo arabo anonimo di dialogo islamo-cristiano redatto secondo Samir Khalil Samir verso il 750 cioè contemporaneamente a questo capitolo del *De Haresibus*. Maria Gallo ne ha pubblicato una versione italiana nel 1994 (cfr rec. OCP 1995, 256-257). Vista la grande competenza di Khoury sul rapporto islamo-cristiano in Vicino Oriente, mi piacerebbe conoscere cosa pensi di quel confronto. Frattanto, mi congratulo di questo volume.

V. Poggi, S.J.

جَامعة القدّيس يوسف - بيروت، معهد الدراسات الاسلامية المسيحية، البياناتُ المَسيحيّةَ الإسْلاميَّة المشترَكة من ١٩٥٤م | ١٣٧٣هـ إلى ١٩٩٢م | ١٤١٢هـ نصوص مختارة، جمعها جوليت حدّاد، إشراف الأب أوغسطين دوبره لاتور، والدكتور هشام نشّابة، دار المشرق، بـــــيروت ١٩٩٥ .
Université Saint-Joseph, Beyrouth, Institut d'Études Islamo-Chrétiennes, *Déclarations Communes Islamo-Chrétiennes de 1954 c. / 1373 h. à 1992 c. / 1412 h.* Textes choisis. Choix de Textes présentés par: Juliette Haddad sous la direction de: Augustin Dupré la Tour S.J. et Dr. Hisham Nashabé, Dar al-Machreq, Beyrouth 1995, pp. 208.

Questa pubblicazione in lingua araba, di cui apparirà presto la versione francese, raccoglie una trentina di testi, frutto di incontri islamo-cristiani tenutisi dal 22-29 aprile 1954 a Bhamdoum, Libano, fino all'incontro romano dei giorni 22-26 giugno 1992. Quasi tutti sono incontri bilaterali cui hanno partecipato attivamente cristiani e musulmani. Ma ci sono pure i testi riguardanti l'Islam redatti nel Concilio Vaticano II° (pp. 27-29). Alcuni degli incontri bilaterali si sono tenuti in terra cristiana, per esempio a Roma o a Cordova e altri in terra islamica, a Tripoli di Libia o al Cairo. Qualche incontro ha avuto luogo in territori neutrali come a Hong Kong e a Colombo (Sri Lanka); gli uni partivano da iniziativa cristiana; gli altri invece da iniziativa musulmana. Quanto ai temi specifici degli incontri, alcuni erano sui valori spirituali delle due religioni (pp. 13-16), o su religione e responsabilità (pp. 155-157); altri sui risultati del dialogo in genere (pp. 35-39), o sul consuntivo di un incontro in specie (pp. 67-71); altri ancora contro il fanatismo e i pregiudizi (pp. 45-53), sulle prospettive future del dialogo (pp. 139-141), sulla convivenza fra Cristiani e Musulmani (pp. 129-134), sulla loro intesa circa i valori familiali (pp. 101-104) sulla loro collaborazione nel campo sociale (pp. 17-22, 23-25, 55-61, 175-178).

Il volume costituisce dunque un manuale documentario pratico sul quale seguire le tappe del dialogo islamocristiano. Benché questi incontri siano riferiti in altre pubblicazioni, come nel "Pro Dialogo " del Pontificio Istituto per il dialogo interreligioso o nella rivista "Islamochristiana" del Pontificio Istituto di Studi arabi e islamici, qui si trovano esclusivamente tali incontri ordinati sulla base della cronologia.

Oltre a ciò, il volume ha una serie di tavole schematiche, su pieghevoli anche di 4 pagine ciascuno. Nelle tavole si possono cogliere con un solo colpo d'occhio le date, i luoghi, gli argomenti di altri incontri islamo-cristiani, e i nomi dei personaggi che vi presero parte. Si tratta di 201 incontri, dal primo tenuto al Cairo nel 1941, all'ultimo di Ginevra dal 9 al 13 dicembre 1992. Nonostante gli attriti e gli scontri fra le due religioni ci sono dovunque nel mondo Musulmani e Cristiani che preferiscono alla polemica il dialogo e si sforzano di continuarlo con pazienza. È bello che questa iniziativa editoriale venga dal Libano e precisamente dall'Istituto di Studi islamici dell'Université Saint-Joseph di Beirut.

V. Poggi, S.J.

Albrecht Noth, *The Early Arabic Historical Tradition. A Source Critical Study.* Second Edition, in Collaboration with Lawrence I. Conrad. Translated from the German by Michael Bonner. (= Studies in Late Antiquity and Early Islam, 3) The Darwin Press, Inc., Princeton, N.J. 1994, pp. XI + 248.

L'A. aveva pubblicato nel 1973, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung,* I, *Themen und Formen*. Si riprometteva di pubblicarne poi la seconda parte o *Tendenzen*. Ne ha divulgato invece la sostanza in una serie di articoli e saggi. L'occasione poi di una versione inglese del volume pubblicato ha suggerito una ripresa del testo con qualche aggiornamento e integrazione. Siccome OCP non aveva dato a suo tempo recensione della redazione originale tedesca, lo fa ora su questa seconda edizione. Lo scopo dell'opera è quello di fornire le chiavi di lettura della tradizione storica riguardante l'epoca primitiva islamica, dalla morte del Profeta al secolo X°. Vengono così individuati i temi principali: la *riddah,* o confronto di Medina con il resto della penisola arabica; le conquiste o *futûh*; la *fitna* o guerra civile con l'uccisione di 'Uthmân; le battaglie del Cammello e di Siffîn; le vite dei califfi o *sirât al-khulafâ'*; gli *ansâb* o genealogie arabe.

I temi secondari comprendono i *gharât* o separazione dei partigiani di 'Ali; il calendario islamico; gli annali; la periodizzazione in base ai califfati; l' amministrazione; le città; le corti; i governi; le cause degli eventi.

Dal punto di vista letterario la storia islamica ha i suoi documenti tipici, redatti secondo determinati schemi e formule. Vi sono per esempio i documenti in forma di lettera, di orazione o discorso, di elenco. Anche i cosiddetti *awâ'il* o primati (coloro che per primi hanno fatto questo o quello) rientrano nel quadro. Ci sono poi elementi tipici: l'ordine di battaglia; gli eroi che catturano o uccidono un pericoloso avversario; chi porta al califfo l'annuncio di una vittoria; chi è previamente destinato a succedere al generale caduto sul campo. Altri temi stereotipi sono la designazione degli inviati; l'arrivo dei rinforzi; la distinzione fra battaglie decisive o meno; l'uso di armi strategiche non ordinarie come, per es., gli elefanti; i guadi tattici di grandi corsi d'acqua; l'uso di vincolare con catene i prigionieri di guerra perché non si diano alla fuga. Alcuni schemi collegano un dato periodo con epoche passate, servendosi di formule: "così aveva agito il califfo tale in simile circostanza"; "così aveva deciso il tal altro califfo, dopo aver sentito i suoi consiglieri"; "già il califfo un tale riconobbe che le montagne alle spalle sono auspicio di vittoria". Dell'armamentario storico fanno parte gli effati morali: "Il *takbîr,* o proclamazione della grandezza di Allah, è il miglior segnale dell'attacco". "La ricerca del martirio è obbligo morale per il vero musulmano". Alcuni stereotipi riguardano le conquiste o *futûh.* In quelle devono essere singolarmente distinte le singolari tenzoni dagli scontri collettivi. I grandi invincibili campioni devono ricordarsi esplicitamente. La partecipa-

zione di donne alle battaglie è riprovevole. Bisogna sconfessare i pseudo-motivi di eventi storici, ma si deve dare spazio all'eziologia, soprattutto nello spiegare i toponimi. Lo storico musulmano è portato a sistematizzare la sua narrazione, servendosi spesso di clichés. L'A. ne cita una serie, mostrandone l'assortimento in casi concreti.

Il libro, minuscolo di mole, ma denso di contenuto e soprattutto frutto di vasta analisi su numerosi testi storici dell'Islam primitivo, ha una buona bibliografia e un minuzioso indice analitico. Nella bibliografia, vedendo citato Djaït Hichem, *Al-Kufa: Naissance de la ville islamique,* non capisco perché non si citi pure, dello stesso Autore, il libro sulla *fitna*. Mi sarei aspettato di veder citato anche B. Radtke, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im Mittelalterlichen Islam* (cfr rec. OCP 1993, 566-567) che pure ha individuato chiavi di lettura della storiografia islamica, paragonandola alla storiografia cristiana. Infatti pur abbracciando un ambito cronologico più ampio, giungendo fino al secolo XVI°, tuttavia anche Radtke studia storici che interessano Noth, per es., Ya'qûbî, Tabarî e Mas'ûdî. Tuttavia, a parte queste osservazioni marginali, il libro è preziosa opera di consultazione fornendo una vera iniziazione alla primitiva storiografia islamica.

V. Poggi, S.J.

Gianroberto Scarcia, *Il volto di Adamo. Islam: la questione estetica nell'altro Occidente*. Cardo Editore in Venezia 1995, pp. 140 + 61 tavole fuori testo, di cui 24 a colori.

L'A., islamologo dell'università di Venezia, è invitato nel 1993 dall'università complutense di Madrid a un seminario dal titolo provocatorio, *Esiste un'estetica islamica?* Questo libro, frutto di quel seminario, "potrebbe essere l'impostazione corretta della questione" (p. 137), con la risposta che "una estetica islamica esiste, eccome! e si sviluppa su un binario doppio. Assai esplicitamente nella rappresentazione di un simbolo *sensibile* per parlare della *verità*". Meno esplicitamente, ma con intensità anche maggiore, sulla teoria di una *bellezza* la quale paradossalmente si risolve nell'*unico fenomeno indagabile*" (p. 136). Già nel corso del libro l'A. aveva detto di un "Islam duplice" che "sogna il mondo immaginale ma anche quello che con profonda impronta scolastica banalizza tutto" (p. 123). Siamo allora ben lontani, non solo dalla pretesa crociana non esserci altra estetica che l'idealista, ma anche dalla dichiarazione di morte presunta, pronunciata da Mommsen, che l'Islam ha seppellito senza onore l'ellenismo. Ecco allora la spiegazione del sottotitolo, "la questione estetica nell'altro Occidente". In fatto di estetica, l'Islam sarebbe erede ancora più genuino dell'antichità classica e del suo ideale estetico. E il cosiddetto aniconismo islamico? Anche per quello c'è una risposta smitizzante. "Le fonti storiche e letterarie relative ai primi due

secoli dell'islam (e oltre) ci parlano spesso di complessi architettonici dalle pareti decorate con immagini umane, proprio in modo tale da far pensare che non vi fosse alcuna sorta di divieto e di ripulsa" (p. 44). Il discorso è continuato e leggibile, denso di riferimenti espliciti e impliciti, presi volta a volta da un'opera sull'estetica islamica di Jum'a Ahma Qaja, pubblicata a Damasco nel 1993 (p. 38), da citazioni di Nizâmî 'Arûdî (pp. 56-62), da frasi della *Città virtuosa* di Farâbî (p. 62), dell'*Alchimia della felicità* di Ghazâlî (p. 122). Ma l'A. attinge pure alla sua vasta cultura citando in causa le tendenze monofisite della chiesa orientale (p. 47), e menzionando le teorie di Rozanov e di Florovski. Un altro merito è la bella documentazione illustrativa che conferma plasticamente la dialettica dell'A., come quando paragona la cattedrale del sec. XII di Zamora (Vecchia Castiglia) con il padiglione islamico del Loto a Hampi, India (sec. XIV), o un collegio costruito a Lakhnaw nel sec. XVIII con un edificio di Melnik in Bugaria della fine del sec. XIX. Auguriamo al prof. Scarcia di tenere altri seminari come quello di Almeria e di darci altri libri come questo.

V. Poggi, S.J.

David Thomas, *Anti-Christian Polemic in early Islam. Abû 'Isâ al-Warrâq's "Against the Trinity"*. Edited and Translated by D. Th., Cambridge University Press 1992, pp. 218.

L'edizione del testo arabo della *Refutazione della Trinità*, scritta nella seconda metà del secolo IX° dal mu'tazilita Abû 'Isâ al-Warrâq, è qui preceduta da un primo capitolo sulla teologia islamica primitiva (3-8); da un secondo su vita e attività letteraria di Abû 'Isâ al-Warrâq (9-30), da un terzo sulla letteratura islamica anticristiana (31-50) e da un quarto capitolo (51-65) che documenta la ricostituzione della scritto, di per sé perduto, ricuperandolo attraverso la risposta del pensatore cristiano Yaḥya' Ibn 'Adî. Parte dello scritto era già stata tradotta in francese da A. Abel. Ora l'A. ce ne dà il testo arabo integrale, una traduzione inglese a fronte e un commento.

Tutto questo rende un ottimo servizio. Tra l'altro attira l'attenzione sulla buona conoscenza che questo mu'tazilita aveva del mistero cristiano e sulla dialettica con la quale polemizzava con i teologi cristiani del suo tempo. All'interno della società musulmana era possibile un confronto fra religioni diverse. La conoscenza di quest'opera polemica può inoltre giovare alla storia cristiana. Mi limito a un esempio concreto. In uno studio che non figura nella bibliografia che l'A fornisce alle pp. 208-213, Samir Khalil rileva che un altro mu'tazilita, 'Abd al-Giabbâr, del resto noto all'A., pone il "Filioque" tra le formule trinitarie sulle quali la maggioranza dei Cristiani concorda. Afferma infatti che le varie denominazioni cristiane ritengono che lo Spirito Santo proceda eternamente dal Padre e dal Figlio" *Une allusion au Filioque dans*

la "Réfutation des Chrétiens" de 'Abd al-Giabbâr (m. 1025) in *Studi albanologici, balcanici, bizantini e orientali in onore di Giuseppe Valentini S.I.*, Firenze, Olschki Editore 1986, 361-367, qui ar. 366, tr. 367. Ma, nel testo di Abû 'Isâ al-Warrâq si afferma, già un secolo e mezzo prima di 'Abd al-Giabbâr, che la maggioranza cristiana concorda nell'affermare che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio (ar. 72, tr. 73). In base a due testi polemici musulmani, rispettivamente della metà del sec. IX° e dell'inizio del sec. XI°, il "Filioque" non sarebbe un'aggiunta occidentale. È una constatazione storica interessante che ci suggerisce la polemica musulmana.

V. Poggi, S.J.

Liturgica

Pauly Maniyattu, *Heaven on Earth: The Theology of Liturgical Spacetime in the East Syrian Qurbana,* Mar Thoma Yogam, Rome 1995, pp. xxviii + 359.

This book is a very interesting and well-documented doctoral dissertation defended at the Pontifical Oriental Institute in 1995 by an emerging scholar of the East Syrian tradition on the threshold of the third millennium, under the direction of two great masters of Eastern liturgies: Professor Robert Taft S.J. and Professor Pierre Yousif (p. xiii). In this book the author seeks to understand Qurbana (the Holy Mass), especially its salvific significance, by applying a new method of considering the whole liturgy as a single symbolic reality in space and time. This method has been prompted by the new concept of modern physics which considers space and time as one single reality — spacetime. Applying this new concept of physics to liturgy and abandoning the traditional terminology like liturgical space and liturgical time, the author introduces a new expression — liturgical spacetime. The expression liturgical spacetime means, not only liturgical space and time but the entire physical reality of liturgy. Thus it includes the place, objects, persons, words (prayers, readings, music), actions, and time of liturgy. These are all inseparable parts of a single reality — the liturgical spacetime.

In the first two chapters different views of ancient East Syrian works (like the *Acts of Thomas,* the *Liber graduum*, the *Didascalia Apostolorum* etc.) and the East Syrian Fathers and liturgical commentators (like Ephrem, Aphrahat, Theodore of Mopsuestia, Narsai, Gabriel Qatraya, the Anonymous Author and *Liber Patrum*) on the meaning of the liturgical spacetime are presented (5-127).

The third and fourth chapters study the different elements of the liturgical spacetime, applying to them the interpretations of the ancient Syrian writings and commentaries. Chapter three discusses the meaning of the

space of the East Syrian Qurbana from the architectural and theological perspectives. After analyzing the architectural evolution of the Mesopotamian churches (pp. 129-139), the author evaluates the development of East Syrian liturgical architecture beyond Mesopotamia, especially in India (pp. 140-151). Keeping the internal basic structure necessary for the celebration of the East Syrian liturgy, the church architecture in Kerala underwent a spontaneous Indianization process to the extent that in the pre-Portuguese period Hindu and Christian religious buildings were hardly distinguishable from the outside except for the cross on the top of the church. Afterwards, due to the Portuguese influence and the later tendency to imitate Western liturgical architecture, many of the Indian and East Syrian architectural features were neglected and thus at present the architecture of many of the churches is not suited to a proper celebration of the liturgy. This chapter also presents the theological significance of the East Syrian liturgical space (151-184). Thus the theological significance of the internal basic structure of the East Syrian churches like sanctuary, altar, the place of the faithful, Bema, the passage between Bema and sanctuary, the cross, the space of the heavenly East etc. is well presented.

The fourth chapter is a study of the interaction between the sacred space and time of the Qurbana through persons, as manifested in their words and actions. Sacred time is the time of salvation which is symbolically experienced in liturgy. The salvific event is made present in every single celebration of liturgy (pp. 185-195) and in the whole ensemble of a liturgical year (pp. 189-195). This chapter also explores the symbolic relevance of persons [like priest, deacons, people: the earthly choir and heavenly hosts (195-213)] in sacred spacetime. Then the theological significance of important liturgical actions and prayers is presented (pp. 213-264). All these elements, namely space, time, persons, prayers and actions together form a single symbolic reality.

The last chapter is dedicated to an evaluation of the East Syrian concept of sacred spacetime, examining the evolution of a similar concept in the history of religions. After making a general analysis of the meaning and function of sacred spacetime in the history of religions, a specific study of Mesopotamian, Hebrew and Hindu religions is made (pp. 265-326). In the conclusion the author gives a synthetic theological view of sacred spacetime, and valuable suggestions for the re-establishment and renewal of spacetime symbolism according to the understanding of the Fathers.

A comprehensive bibliography of 428 titles and 1724 aptly presented footnotes show the author's competence in ancient and modern languages. The author substantiates his affirmations with interesting synthetic tables, figures and plans of East Syrian Church buildings (15 in the body itself and 10 in the appendix). This book once more establishes the harmony of the East Syrian tradition with the Indian culture and worship now under the aspect of liturgical spacetime (pp. 140-151 & 297-324).

There is no doubt that this work would be highly helpful for a new understanding of liturgical spacetime in general and for the liturgical purification and renewal already underway in the Catholic Churches of the East Syrian tradition. A proper celebration of the East Syrian liturgy using the spacetime symbolism according to the mind of the Fathers certainly elevates us to the mystical experience of "Heaven on Earth".

P. Pallath

Πέτρος Β. Βασιλειάδης, *Lex Orandi. Μελέτες λειτουργικής θεολογίας* (= Εκκλησία-Κοινωνία-Οικουμένη, 9). Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 177.

Liturgical theology, the subject of the present work, originated in the encounter between Western theology and the authentic Eastern liturgical tradition. Given its tie-up to worship, liturgical theology is, to speak with A. Kavanaugh, primary, rather than secondary, theology (pp. 5-6), since it is closer to the reality studied than to studies of that reality. Historical investigation can only serve as point of departure for liturgical theology, not as its point of arrival. To present liturgy as one of the *loci theologici*, if not *the* locus, runs the risk of reflecting liturgical praxis even if this is unhealthy (p. 7). For this reason V. adopts the biblical perspective.

The first study, "Orthodoxy and Liturgical Reform" (pp. 11-28) puts its finger on the wound in Orthodox liturgical life which no superficial reform may set straight (p. 12). Nor should one assume that every tradition which developed in the East is automatically "orthodox" (pp. 13-14). Orthodoxy differs from other religions in that it insists that God has not called into being a religion but a people (p. 17). Yet, by restricting the Church to the religious sphere, canons stopped being means of healing and became instead norms for Church conduct (p. 25). Returning to the Fathers must be critical and take such distortions into account (p. 27). To claim, however, that Orthodox ecclesiology differs from the Roman Catholic "universal ecclesiology" through the former's Eucharistic dimension (p. 17) not only fails to mention the many Catholic Eucharistic ecclesiologies (e.g., V. Congar, E. Hamer, J.M.R. Tillard), but also contradicts in part what is said in the next study.

"The Biblical foundation of Eucharistic ecclesiology" forms the object of the next study (pp. 29-53). Bent upon defining Church identity, our century transmuted *theo*logy into *ecclesio*logy (p. 30). This explains in part the urge to renew Church structures and the upsurge of ecumenism (pp. 30-31). Primacy finds a new environment: the Eucharistic ecclesiology of Vatican II, though one may regret that V. does not offer some of its significant texts. In the wake of high scholasticism, the sacrament of the Eucharist was no

longer presented as *the* sacrament of the Church (p. 31). For V., the *biblical* foundations of Eucharistic ecclesiology, have not yet been worked out, so he wants to do just that, but without any claim to completeness or exclusivity (pp. 36-37). Well did L. Ligier sum up the issue: Was it the liturgy that shaped the Gospel, or was it rather the other way round, the historical core of the Eucharist that shaped the liturgical process? (p. 39). V. argues that no longer may it be simply assumed that the words of institution were formative. This conclusion is more congenial to the Orthodox Church because, unlike the West, as the epiclesis and Filioque controversies reveal, it assigns a deeper role to Spirit (p. 41). V. tries to locate the more authentic elements of the Eucharist in the Pauline tradition (p. 46), whose genuineness is guaranteed by its eschatological character (p. 49). Eucharistic ecclesiology receives a sound biblical foundation if the Eucharist is understood in terms of eschatology rather than in those of the worshipping community (pp. 49-50).

In the third article, "The theological understanding of *mysteria* in the theology of St John" (pp. 55-73), V. asserts that the right understanding of sacraments, contrasting sharply as it does with that of the many mystery religions which accompanied the origins of Christianity, provides the touchstone of Christian doctrine (p. 56). There is no better place where to start to determine this its Christian character than in St John's Gospel (pp. 56-57). John's point of departure is not anthropology but christology, understood as inextricably intertwined with pneumatology (p. 58). Bultmann's existentialist interpretation of John, unlike that of Paul, has not found favour with exegetes generally (p. 58). If the Synoptic Gospels and Paul describe in detail the liturgical practice of the Church, John answers the question regarding the character of this practice (p. 67). V. accepts the link, in John, of the Eucharist to the incarnation, on account of his anti-docetic tendency (p. 69). So V. concurs with Zizioulas in calling the Eucharist, above all, the assembly of the community (p. 72).

When V. states that the Church replaced public confession by a private one for general, rather than dogmatic, reasons, as he does on p. 84 of his "The Orthodox understanding of the sacrament of penance" (pp. 75-85), some further explanation would have been welcome. In "Revelation and Liturgy" (pp. 87-105) V. takes his cue from A. Schmemann that the Church's cult has lost its liturgical bearings (p. 87). In "Eucharistic and therapeutic spirituality" (pp. 107-135) V. adopts Zizioulas' distinction between a spirituality that is therapeutical or cathartic and one that is Eucharistic or liturgical (pp. 107, 118) and claims, with R. Taft, that mystagogy is to liturgy what exegesis is to Scripture (p. 120). Both Alexandrian exegesis, through the excesses of symbolism, and Antiochian liturgy, by distraction through history, contributed to the abandonment of a dynamic biblical exegesis (p. 122). V. reaches the conclusion that, without excluding the various expressions of

spirituality which may work in a therapeutic fashion, it is necessary to return to forms of *proleptic* spirituality, and such, doubtlessly, is the Eucharist in its eschatological dimension (p. 134).

In the Appendix, "Orthodoxy and Contextual Theology" (pp. 139-156) V. says that theology in Greece has Orthodoxy as its necessary point of reference (p. 139). If Orthodoxy can take part in the WCC at all this goes to the credit of Eucharistic ecclesiology, which enables her to keep in touch with the world (pp. 139-140). The fact that the WCC over the last decade has come to adopt, almost exclusively, contextual theology (p. 146) finds its justification in that there exists a plurality of human contexts rather than a single absolute theology (p. 150). Given that the Eucharist fosters contact with the world, no wonder that Eucharistic theology constitutes the point of departure for ecumenical dialogue in general (p. 151).

Finally, in "Unity and ecumenism: cosmic and social dimension of Orthodoxy" (pp. 157-166) V. comments the memorandum issued by Orthodox Church leaders at the Phanar on 15 March 1992. While praising it for pointing to God's people as the true leaders in a way reminiscent of the Orthodox Patriarchs' reply to Pope Pius IX's appeal (pp. 165-166), the author criticizes the way in which Orthodoxy is taken "for granted" in Greece (p. 160).

Much to the author's credit, a thread running throughout the book is, Eucharistic ecclesiology (cf p. 162), even though he nowhere exploits the multifold attempts of *Kurzformeln* of faith in Western theology in recent decades, with their emphasis on the symbol of baptism.

E. G. Farrugia, S.J.

Manichaea

Siegfried Richter, *Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches* (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 5), Oros Verlag, Altenberge 1994, pp. XII + 351.

Que deux ouvrages de qualité apparaissent la même année sur les Psaumes manichéens préservés en copte dit assez la vitalité et l'intérêt des études consacrées au manichéisme. A côté du livre d'André Villey sur les *Psalmoï sarakōtōn*, S. Richter nous offre un commentaire des six premiers Psaumes d'Héraclide. Le septième, "der aus anderen Quellen schöpft als die vorangehenden und in Dialogform die Erweckung des Urmenschen durch den Lebendigen Geist schildert" (p. 7) a été exclu de la recherche, puisqu'aussi bien l'auteur s'intéresse spécialement aux rapports que les six Psaumes commentés entretiennent "mit jüdisch-christlichen, christlichen

und christlich-apokryphen Traditionen sowie mit der syrisch-ägyptischen Gnosis, wie sie in den Nag-Hammadi-Schriften überliefert ist" (p. 5-6). Néanmoins, le texte copte et la traduction du septième Psaume sont donnés en appendice. Là comme pour tout le recueil, le copte a été revu et amélioré par rapport à l'édition d'Allberry, ce dont rend compte un apparat. Ainsi donc, pour la critique textuelle des Psaumes d'Héraclide, le travail de Richter est dorénavant indispensable.

La première partie du livre s'intitule "Zur poetischen Form der Psalmen". S'il reconnaît sa dette envers Säve-Söderbergh, l'auteur entend faire progresser l'étude dans un chapitre sur le "parallélisme", ce qui l'amènera à réorganiser en distiques les pièces de la collection. En conclusion de volume, Richter s'exprime ainsi sur ses convictions: "Im übrigen ist erst durch die Einteilung in Strophen/Doppelverse und Verse eine differenzierte Gliederung möglich, die auch dem stilistischen Aufbau der Psalmen gerecht wird" (p. 279). Une attention particulière est portée sur le genre littéraire de chaque Psaume. Les six chapitres de la seconde partie sont ordonnés de la même manière: introduction, étude métrique, refrain, division, interprétation, considérations récapitulatives. Le cas échéant, une comparaison avec d'autres Psaumes du corpus manichéen, un excursus sur la Parabole des dix Vierges et une longue section sur le Catalogue des disciples des Psaumes V et VI viennent compléter l'analyse.

Comme le texte copte est chaque fois réédité, il est aisé de vérifier la traduction. On ne voit pas bien pourquoi la forme **ϣⲁⲛⲧⲉ-** est traduite de temps à autre par une finale (p. 49,52,62). La forme circonstancielle devient parfois une coordonnée avec "und" (p. 96), voire "denn" (p. 88, 92). Plutôt que "Heer", "armée", **ⲫⲟⲥⲥⲁⲧⲟⲛ** ne serait-il pas mieux rendu par "camp", puisque du fossé à la tranchée de frontière (de *fossatum* à φόσσατον), le mot en est venu à signifier le camp retranché (cf. Lampe s.v.)? La métonymie, en tout cas, semble convenir en français. Alors qu'il cite à juste titre Ph 2,6-7 dans son commentaire, l'auteur traduit **ⲉⲓⲛⲉ** par "Gestalt" (p. 232), quand il s'agit de "ressemblance" (cf. p. 265, "Abbild").

Large place est accordée dans le commentaire aux rapprochements avec le NT, les apocryphes (surtout les *Actes de Jean* et *l'Épître des apôtres*) et la littérature gnostique. Un index en fin de volume permet de retrouver facilement les sujets traités. La richesse des renvois et des notes est remarquable. On appréciera les développements consacrés au problème du docétisme manichéen, même si on aura de la peine à souscrire à certaines formulations. Parler ici de "Zwei-Naturen-Konzeptionen" (p. 272 et 285, n. 14), c'est risquer de projeter un vocabulaire christologique post-nicéen sur un système religieux tout autre, dont il faudrait du reste, autant qu'il est possible, bien définir le vocabulaire ontologique. Dans ce contexte si délicat, où les confusions s'opèrent si aisément, il est piquant de noter qu'Eustathe le Moine, chalcédonien convaincu, attribuait à Mani une doctrine explicitement contraire (cf. *CChr.SG* 19,413).

Sur la question de la langue originale des Psaumes d'Héraclide, il paraît difficile de se prononcer. Quelques indices conduisent au syriaque (cf. p. 282, n. 7); on pourrait ajouter que ⲟⲩⲏⲗⲟⲛ, du latin *velum*, est un mot d'emprunt beaucoup plus à sa place en syriaque (cf. ܘܠܐ) qu'en copte; peut-être o-t-on voulu aussi éviter le mot ⲕⲁⲧⲁⲡⲉⲧⲁⲥⲙⲁ, si fréquent dans la gnose. Mais la présence de ces indices n'entraîne pas forcément à conclure à un original syriaque et c'est toute la question de l'inculturation du manichéisme en milieu chrétien autre que syrien qui se pose alors. A cet égard, une recherche sur un terme comme ⲫⲟⲥⲥⲁⲧⲟⲛ vaudrait la peine: de quel horizon culturel vient-il? Un détail mérite également le détour. Dans la transformation que les manichéens font subir à la Parabole des dix Vierges, il y a un déplacement original qui n'a pu intervenir qu'en grec: les Vierges sages n'envoient plus les étourdies chez le marchand pour y acheter de l'huile, mais elles les renvoient à l'ⲁⲅⲟⲣⲁ (cf. p. 163, à comparer avec Mt 25,9: ἀγοράσατε). Ce mot d'emprunt, en copte, ne vise pas tant la place du marché que la place publique, l'agora de la ville — ce qui, pour les manichéens, serait comme le symbole du monde. Il est possible que les Psaumes reprennent ici une exégèse d'origine valentinienne: Héracléon avait déjà spéculé sur la Parabole, mais le texte d'Origène qui nous en parle est hélas fort corrompu (cf. e.g. *Testi gnostici in lingua greca e latina* [Scrittori greci e latini], a cura di Manlio Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore 1993, 469, n. 83).

Par les questions qu'il soulève et par tant d'autres qu'il contribue à résoudre, le travail très probe de S. Richter, avec son texte révisé des Psaumes d'Héraclide, constitue un instrument précieux pour l'étude du manichéisme, spécialement sous sa forme égyptienne.

Ph. Luisier, S.J.

André Villey, *Psaumes des errants. Écrits manichéens du Fayyūm* (= Sources gnostiques et manichéennes 4), Les Éditions du Cerf, Paris 1994, pp. 527.

André Villey, qui avait publié il y a dix ans dans la même collection une belle étude consacrée à Alexandre de Lycopolis, *Contre la doctrine de Mani*, propose dans cet ouvrage la traduction des trente-huit Psaumes manichéens réunis dans l'original copte sous le titre de *Psalmoï sarakōtōn*. Reprenant les conclusions d'un article de Peter Nagel, Villey traduit l'expression par "«Psaumes des voyageurs», «des errants» ou «des pèlerins»" (p. 15).

Dans l'Introduction circonstanciée, on trouve une description de la collection, puis une esquisse sur son intérêt dogmatique. Au sujet de l'utilité pratique de ces Psaumes, Villey écrit: "Nous inclinerions donc à voir dans le recueil une sorte de «bréviaire» composé à l'intention des missionnaires manichéens errant de communauté en communauté, pour y prêcher la

bonne parole et soutenir de leurs conseils et de leurs encouragements la foi vacillante" (p. 33). Quant à la langue originale, le lieu de composition et l'auteur du recueil, il s'exprime ainsi: "Les *Psaumes des errants* paraissent donc avoir été composés, en grec, dans la vallée du Nil, aux alentours de l'an 300, par un missionnaire manichéen ayant subi la persécution et menant une vie d'errance" (p. 49). Pour sa traduction, Villey n'a pas pu tirer grand profit de l'édition en fac-similé de S. Giversen qui, selon lui, "n'apporte guère à la reconstitution du texte déjà excellement édité par Allberry" (p. 54).

Chaque pièce reçoit un titre, trois d'entre elle l'ayant d'ailleurs conservé. On regrettera un certain manque de cohérence dans la traduction, sans que les choix soient bien expliqués. Le couple **ⲧⲱϩⲙⲉ/ⲥⲱⲧⲙⲉ** est traduit par appel/réponse (p. 60), significations que revêtent aussi, naturellement, **ⲙⲟⲩⲧⲉ** et **ⲟⲩⲱϣⲃⲉ**; **ⲡϩⲣⲁⲩ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲥⲙⲟⲩⲧⲉ** devient "la plainte d'une vierge qui crie" (p. 132 ss), alors qu'on pourrait traduire avec Allberry "le cri d'une vierge qui appelle": tous ces termes peuvent avoir, comme dans les écrits gnostiques (cf. e.g. *BiOr* 51 [1994] 94), une gradation subtile qui nous échappe et il vaut mieux, peut-être, rester prudent quand on les traduit. Il est dommage que l'allemand soit parfois si mal recopié (e.g. note 631, p. 337).

L'intérêt majeur du volume réside dans la finesse des analyses du système manichéen, qualité qui distinguait déjà l'étude sur Alexandre de Lycopolis. Villey parle de ces Psaumes comme d' "un condensé fort suggestif de la Religion de la lumière dans son ensemble" (p. 7). Au gré du commentaire rédigé dans un style soutenu, on redécouvre effectivement les thèmes essentiels du manichéisme, discutés avec sympathie, mais sans prolixité; plusieurs tableaux viennent éclairer l'exposé. Certaines formules pourront engendrer de longs débats, ainsi par exemple: "En dépit de la multiplicité des figures divines qui peuplent sa théologie, le manichéisme n'est pas un polythéisme, mais plutôt une sorte de modalisme" (p. 349).

Signalons pour finir le commentaire au verset "Le commandement a été connaissance, le commandement a été Église": "Nous retrouvons là le paradoxe, déjà signalé par Puech, d'une «gnose constituée en Église», définition typique du manichéisme" (p. 430). C'est bien dans la lignée de ce maître que le livre de Villey se situe — et c'est assez le recommander.

Ph. Luisier, S.J.

Oecumenica

Paul McPartlan (ed.), *One in 2000? Towards Catholic-Orthodox Unity. Agreed Statements and Parish Papers*, St Pauls, Middlegreen, Slough, U.K., 1993, pp. 182.

After a Foreword by J. Zizioulas, who recalls the bold steps undertaken by Paul VI and Athenagoras I as well as by their successors, John Paul II and Demetrios I (p. 7), the Preface speaks of the hope of Christian union soon as

a "countdown to the year 2000" (p. 9). The aim of the book is to involve parishes in ecumenism so that this may receive grass-roots support (p. 10). Whence the course in the Catholic Parish of Our Lady of Victories, London, of which the papers are now published in book form. It consists of three parts: (a) Agreed Statements; (b) Parish Papers and (c) an Appendix.

The Agreed Statements on "The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity" (Munich, 1982) (pp. 37-52), "Faith, Sacraments and the Unity of the Church" (Bari, 1987) and "The Sacrament of Order in the Sacramental Structure of the Church with particular reference to the importance of Apostolic Succession for the Sanctification and Unity of the People of God" (Valamo, 1988) (pp. 71-86) are prefixed by a survey study of Monsignor Eleuterio Fortino on "The Theological Dialogue between the Catholic Church and the Orthodox Church" (pp. 15-36). The second part consists of four Parish Papers: Sister Pamela Hayes, RSCJ, "The Prayer of the Heart: East and West" (pp. 89-100), Canon Hugh Wybrew, "How Two Worlds Drifted Apart" (pp. 101-115), Father Paul McPartlan, "Regaining our Lost Unity" (pp. 117-139) and Bishop Kallistos of Diokleia, "Praying with Icons" (pp. 141-168). A list of Contributors (pp. 169-170) is provided. The Appendix contains John Paul II's Letter to the Bishops of Europe on Catholic-Orthodox relations in the new situation of Central and Eastern Europe (pp. 173-182).

Fortino's article is most informative because it explains the background, scope and factual progress attained by the dialogue. One can really appreciate the decision of starting with positions that unite (p. 20) rather than, as in Florence, to tackle divisive issues head-on. Although it would go beyond the compass of this excellent contribution, there is an urgent need to provide a thorough, sympathetic but critical study of the dialogue's methodology.

In her presentation, P. Hayes covers a large topic in simple words which help show how close East and West are on the topic. However, I miss, on pp. 98-99, some reference to Hugo Rahner's studies on the heart of Jesus, which drew on both Eastern and Western patristics. H. Wybrew vividly portrays the causes that led to separation, but rightly tones down the importance sometimes attributed to the 1054 crisis (p. 112). As for the current Catholic-Orthodox dialogue, observes P. McPartlan acutely, it has not been blessed with pithy titles (p. 126). He is also perfectly right in pointing out the capital importance of the themes of the eucharist, Spirit and community for dialogue (p. 135), to which he has contributed an excellent study (reviewed in OCP 60, 1994, 719-720). Yet he nowhere points out, in his present paper, a certain narrowness of eucharistic ecclesiology in view of the fact that all major Christian denominations consider baptism as well as the eucharist to be beginning and climax of being a Christian, so that, insufficient attention to this problem is likely to lead to somewhat unilateral results. Finally, Bishop Ware's article is refreshing for the amount of information lightly

digested for the reader, as in the story of St Theodora and the use of statues in Orthodoxy (p. 152).

It does everybody well to read and re-read John Paul II's condemnation of proselytism (p. 180).

E. G. Farrugia, S.J.

Paul Pallath (ed.), *Catholic Eastern Churches: Heritage and Identity*, Mar Thoma Yogam, Rome 1994, pp. 397.

L'intento di quest'opera, frutto dell'iniziativa del Padre Paul Pallath, è quello di fornire "un'idea generale dell'eredità comune delle Chiese Orientali e di sottolineare l'obbligo di tutti i cristiani di preservare l'autentica identità orientale delle loro Chiese" (*Introduction*, 3).

Queste due idee fondamentali (l'eredità comune e il dovere di preservazione dell'identità orientale) spiegano l'articolazione dell'opera in tre parti; ancor di più, spiegano la scelta dei saggi ed i loro contenuti.

La prima parte è dedicata alla presentazione dei diversi aspetti comuni alla Chiese orientali; prospetta quel che le fa tutte "orientali" nel contesto delle Chiese della comunione cattolica. I saggi di questa parte illuminano così i diversi aspetti dell'identità orientale. Si deve a J. Madey (*Catholic Oriental Churches — A General Introduction*, 8-23) la descrizione canonica delle 21 chiese orientali *sui iuris* con annotazioni sulla loro storia, sul rapporto con la chiesa latina e sulla loro diffusione nella diaspora. Dopo un'accurata presentazione dell'eredità liturgica orientale da parte di M. Nin, O.S.B, (*The Liturgical Heritage of the Eastern Churches*, 23-45), troviamo un'originale e ricca prospettazione della teologia orientale che parte dal tema del *penthos* per arrivare alla descrizione di alcuni elementi teologicamente comuni alle varie chiese orientali, anche precalcedonesi: la si deve a E. G. Farrugia, S.J., (*"Christianity as a Society of Mourners". Introducing Eastern Theology*, 46-75). Ad un maestro della spiritualità orientale come Th. Špidlìk si deve *The Spiritual Heritage of the Christian East* (76-86), una breve e sintetica presentazione di alcuni temi fondamentali (cuore, fuga dal mondo, preghiera, contemplazione e amore): di particolare interesse è quel che si dice sulla coscienza della grazia e sull'antimessalianismo orientale, notando al contempo che quest'ultimo si associa all'insistenza sulla purificazione del cuore e della sua capacità di sentire spiritualmente. Ampio e molto sentito è il saggio che I. Žužek dedica a *Common Canons and Ecclesial Experience in the Oriental Catholic Churches* (86-123): egli mostra la linea di continuità che collega i sacri canoni del primo millennio e il CCEO, seguendo in modo particolare la complessa storia dell'esperienza delle chiese orientali cattoliche e della loro espressione canonica. A D. Salachas, infine, si deve uno studio su *Common Canonical Patrimony of Catholic Churches* (124-136) ove

si toccano argomenti quali il significato di "consuetudine" nel CCEO, il ristabilimento della disciplina tradizionale orientale riguardo ai sacramenti, il significato ecumenico del CCEO etc.

La seconda parte del volume guarda specialmente alla seconda finalità surricordata; è infatti dedicata a *The Preservation of Heritage and Organic Growth*. I saggi inclusi in tale parte sono quattro.

I primi due, assai coerenti, provano la legittimità e la necessità di preservare l'eredità delle chiese orientali. Innanzitutto si mostra che è chiara volontà dei papi (P. Pallath, *The Teaching of the Popes Concerning the Heritage and Identity of Eastern Churches*, 139-162); quindi, si richiama il compito proprio del sacerdote nelle preservazione dell'identità ecclesiale della propria chiesa (J. Varanath, *The Role of the Pastor in the Preservation of the Patrimony of Oriental Churches*, 163-176).

Gli altri due saggi affrontano il problema della crescita organica dell'eredità orientale in due punti delicati: la continuità liturgica e la sua compatibilità con interventi esterni; il rapporto tra passato e futuro nella Tradizione. Il primo è studiato da P. Maniyattu (*Foreign Interventions in the Liturgical Traditions*, 177-211); egli conclude notando che nessuna liturgia è un'isola e che gli scambi tra le liturgie sono possibili come mostra la storia; la storia tuttavia mette in guardia dall'introdurre forzatamente elementi che rimangano estranei ad una certa tradizione liturgica. Il secondo è oggetto di un articolato ed interessante saggio di E. Farrugia (*Within Living Memory: Tradition, the Shape of the Future*, 212-228) che mette in luce la tensione verso il futuro propria della Tradizione, il cui organo è la memoria; il concretizzarsi di essa in tradizioni che nella maturazione della Tradizione stessa non sono negate ma piuttosto sostituite attraverso un processo che è insieme di arricchimento e di conservazione dell'integrità della memoria; il rischio, infine, costituito dal fondamentalismo che è un linguaggio morto.

La terza parte del volume scende dal generale al particolare. Dopo aver parlato infatti, in generale, dell'eredità che fa "orientali" certe chiese della comunione cattolica in quest'ultima parte si procede all'analisi dell'eredità propria di una particolare chiesa, qualla siro-malabarese. Tutti i saggi di quest'ultima parte sono pervasi da grande passione e da una profonda tensione verso la valorizzazione dell'identità malabarse nel concerto della chiese della comunione cattolica. Innanzitutto, incontriamo una breve introduzione storica (J. Permuthottam, *Syro-Malabar Church — A Short Historical Introduction*, 231-242). Successivamente, c'è un consistente studio dedicato da Ch. Payngot alle particolarità liturgiche malabaresi (*Some Particular Elements in the Liturgical Tradition of the St. Thomas Christians*, 243-271): ricorda quelle concernenti la celebrazione eucaristica, le feste, i digiuni, alcuni costumi paraliturgici come l'agape etc.; annota attentamente quello che l'introduzione della pratica latina ha provocato nella continuità liturgica della chiesa malabarese; l'autore vede nello "zelo privo di compromessi dei

missionari" (271) latini la causa della perdita di alcune particolarità liturgiche e ritiene che esse debbano essere recuperate. Secondo J. Chalassery (*The Spiritual Life of St. Thomas Christians Marthomakristyanikal*, 272-295), poi, "la spiritualità dei cristiani di San Tommaso emergente dal mescolarsi della fede cattolica, della forma orientale di culto e della cultura indiana sembra essere una spiritualità ideale. È il frutto della sintesi biblica e patristica della fede cattolica realizzata attraverso l'apostolo Tommaso e i Padri siriaci orientali dell'uomo in equilibrio ..." (294). Infine a J. Koikakudy (*The particular Canonical Institutions of the Syro-Malabar Church*, 296-307) si deve un'interessante presentazione di istituzioni malabaresi caratteristiche come l'arcidiacono, che amministrava l'intera chiesa malabarese; il *pallyogam*, assemblea dei capofamiglia e del clero parrocchiale sotto la presidenza del parroco, e i *kaikars*, o gli immediati cooperatori laici del parroco nell'ambito temporale della vita parrocchiale. Koikakudy ritiene inoltre che la chiesa malabarese abbia sofferto una diminuzione del senso di identità; in ciò vede un limite giacché "per ogni progresso, sia individuale che comunitario, il senso di identità è essenziale" (306). La sua conclusione, che ben esprime la sensibilità anche degli altri autori della terza parte, è molto esplicita: "la Chiesa siro-malabarese ... non ha alcuna ragione di essere se non è siro-orientale e indiana" (307).

L'opera, al di là di quanto si possa dire in una breve nota, è ricca di informazione, di passione, di sincerità. Merita di essere conosciuta e meditata seriamente. Lo merita specialmente in questo momento se è vero, come scrive Giovanni Paolo II, che "le parole dell'Occidente hanno bisogno delle parole dell'Oriente perché la Parola di Dio manifesti sempre meglio le sue insondabili ricchezze" (*Orientale lumen*, 28).

B. Petrà

Konrad Raiser, *Το Μέλλον του Οικουμενισμού· Αλλαγή Παραδείγματος στην Οικουμενική Κίνηση;* (= Εκκλεσία-Κοινονία-Οικουμένη, 10), Επιμέλεια: Π. Βασιλειάδης, Μετάφραση: Α. Μπιτσάνη-Πέτρου, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1995, σ. 221.

At a time when ecumenism is often claimed to be in a stalemate and many of the difficulties it meets to come from Greece, it is more than encouraging to see an important text on ecumenism in German now translated into Modern Greek. The work itself, written by the present General Secretary of the World Council of Churches, K. Raiser (born 1938), who dedicated it to one of its former General Secretaries, Ph. Potter, agrees, indeed, that ecumenism has entered into a critical phase, but only to prod us on to find new ways and means of making front to the crisis. As Raiser puts it in the Preface to the Greek edition, these ways and means have to emerge in the context of the ecumenical dialogue itself (p. 14). Vasileiades echoes him by reminding

Orthodoxy that her commitment to ecumenism derives from her very nature, as Orthodoxy's pioneer work in this century goes to show (pp. 5-6).

After the editor's preface (pp. 5-9), a table of contents (pp. 11-12), K. Raiser's preface to the Greek edition (pp. 13-16), his "Instead of a preface" (pp. 17-19) for the original German edition which appeared in 1989, and the abbreviations (p. 20) form a rather slow introduction to the work. This is made up of five chapters: 1. Uncertainty in the ecumenical movement (pp. 21-69); 2. The classical way the ecumenical movement has understood itself (pp. 71-110); 3. The new challenges which face the ecumenical movement (pp. 111-152); 4. "Oikoumene:" the one house of life (pp. 153-206); and 5. Two areas of change in paradigm (pp. 207-221).

E. G. Farrugia, S.J.

Palestinica

Richard M. Mackowski, S.J., *Cities of Jesus: A Study of the "Three Degrees of Importance" in the Holy Land,* Pontifical Oriental Institute, Rome 1995, pp. 114.

Richard M. Mackowski, S.J., has earned a Ph.D. in Biblical philology and archaeology from the Hebrew University in Jerusalem and is currently a professor of Greek and Latin texts and languages, and Holy Land archaeology at the Pontifical Oriental Institute in Rome. He has directed and guided over 300 pilgrimages to the cities where Jesus walked and preached. This expertise is clearly reflected in his recent book *Cities of Jesus,* which offers not only a few theological insights into the Biblical-Byzantine sites in the Holy Land (pp. 17-33), but also some important geographical and archaeological challenges (pp. 38-39, 41).

RMM's unique approach of classifying sacred places into "degrees of importance", namely: 1) authentic, 2) traditional, and 3) popular is a stroke of genius by one extremely knowledgeable of not only the Land of Jesus, but also intimately familiar with the Biblical and Byzantine periods of many pilgrimage scenes.

RMM accepts nothing for granted. His "seven arrows" approach in the first degree (pp. 36-43), to the study of a holy place, scrupulously examines the authenticity, or lack of it, of a city of Jesus, using for the most part the Byzantine period as his academic point-of-departure. The "long and strong tradition" (pp. 42, 64-67) approach to the second degree hardly belittles the value of such sites. On the contrary, it enforces and enhances the belief of pilgrims who share a common faith. Although he does not say so explicitly, he practically dismisses "popular sites" of the third degree (pp. 99-102), as not at all being related to a Biblical or Byzantine place. For example, he

states: "No one actually knows the location of Biblical Ophir, the land of gold" (p. 100). In this way RMM seems to imply that such a site does not really merit scholarly attention because it just may be a product of a fruitful imagination. On the other hand, much emphasis is placed on the first two degrees for the simple reasons that they increase genuine piety and religious devotion. In light of this, the section entitled "Pilgrim-Pilgrimage. A theological Insight" (pp. 17-33, especially p. 23, n. 11) prepares the reader for a type of *lectio divina* of Appendix A (pp. 105-110, the author's own translation of St. Ignatius' Autobiography).

Richard M. Mackowski, a Knight Commander of the Holy Sepulchre in Jerusalem, is a well-acquainted critical scholar in his field. His *vademecums* (pp. 69-71) are a most useful contribution to one on pilgrimage! Almost fifteen years ago, this reviewer was privileged to have been on one of the author's "Study-Tour-Pilgrimages." He regrets that *Cities of Jesus* had not yet been published, but now he rejoices that future pilgrims, scholars, and students, will greatly benefit from this invaluable contribution to the Land of Jesus and the great Prophets.

M. G. Thomas, J.C.D.

Yoram Tsafrir (éd.), *Ancient Churches Revealed*, Israel Exploration Society, Jérusalem 1993, pp. XI + 358 + Plates.

Y. Tsafrir réunit quarante articles de différents auteurs, dont lui-même, seul ou en collaboration. La plupart de ces contributions sont des traductions de travaux parus précédemment en hébreu, en particulier dans *Qadmoniot*, entre 1968 et 1990. Le volume, consacré aux églises de Terre Sainte, permet ainsi à un public amateur, éclairé et anglophone, de s'informer de recherches récentes sur des bâtiments de l'époque protobyzantine (4e-7e s.) ou de la période des Croisades. L'éditeur a veillé à la présentation matérielle de l'ouvrage, où rien ne manque, papier de qualité, couverture attrayante, illustrations nombreuses, avec des planches en couleur — dont les amateurs de mosaïques ne se plaindront pas —, et typographie agréable. Y. Tsafrir fournit au lecteur de ce travail "semipopular... but professional", un glossaire et un précieux index, qu'on aurait pourtant souhaité plus développé (on n'y trouve ni "coin", ni "cross", ni "lamp", etc) et plus méthodique (il faut chercher Khirbet el-Beiyûdât à la lettre *e* et Bethléem à *Nativity*). La carte — entre les pages 6 et 7 — des "Sites de la Terre Sainte où l'archéologie a trouvé des restes d'églises" ne peut qu'égarer le lecteur innocent, tant les notions de dates et de frontières y semblent brouillées, même si l'on devine que les églises de la période croisée n'y figurent pas et que les zones concernées sont celles qui dépendaient en 1993 de l'administration israélienne. Cela aurait mérité d'être indiqué, fût-ce par une simple ligne de contour et

ne serait-ce que pour expliquer au lecteur l'absence d'une partie des sites étudiés dans l'ouvrage (ceux du Sinaï) ou les curieux blancs de la carte. C'est de la notion de "Terre Sainte" qu'il conviendra de discuter (cf. *infra*).

L'éditeur annonce que certains articles ont été révisés par leurs auteurs et que d'autres ont été spécialement écrits pour ce volume. On ne peut savoir lesquels. En effet, nulle part n'est indiquée l'origine des diverses contributions. On aurait aimé disposer d'une liste systématique des repentirs des auteurs et de la bibliographie complémentaire. Notons dans le domaine de l'épigraphie, par exemple, les notices du *Bulletin épigraphique* de la *Revue des Etudes Grecques*, par D. Feissel, en 1991, 746, pour le site de Horvat Hesheq, pp.66-70, (L. di Segni); en 1991, 749, pour Khirbet el-Beiyûdât, pp.164-169; en 1989, 1003, pour Khirbet ed-Deir, pp.244-258 (Y. Hirschfeld); en 1994, 654, d'après *Qadmoniot*, 25, 1992, pp.33-40, pour Be'er-shem'a, pp. 273-276 (D. Gazit et Y. Lender), etc. On touche les limites du genre "semipopular", où l'épigraphie en particulier, discipline austère qui nécessite un traitement soigneux, est assise entre deux chaises. Ainsi, le grec est généralement imprimé avec des erreurs, comme aux pp. 17, 70, 134, 153, 224, 233, 270, et 271. Certaines traductions de textes grecs, pp. 247 ("nous" plutôt que "moi"), pp. 269 ("avons dédié" plutôt que "ont dédié"), et pp. 314 (où je retrouve le verbe *euzôô*, "vivre heureux", plutôt que le nom Zoé), mériteraient des corrections. Ajoutons que plusieurs articles semblent faire double emploi avec ceux des *Mélanges V. Corbo*, G. C. Bottini et al. éds, *Christian Archaeology in the Holy Land*, Jérusalem, 1990.

Après quatre articles de généralités, sur l'architecture ecclésiastique (Y. Tsafrir), sur le culte chrétien et sur les églises constantiniennes (J. Wilkinson), enfin sur les églises des Croisés (D. Pringle), les contributions successives concernent des sites ou des groupes de sites ordonnés géographiquement du nord au sud. On passe de la Galilée à la Samarie et la côte méditerranéenne, puis à Jérusalem, à la Judée avec le désert de Judée, à la Shéfélah et au Néguev, pour terminer dans la péninsule du Sinaï. L'intérêt de certains sites est exceptionnel, en particulier celui de la Théotokos du Mont Garizim, pp. 83-89, (Y. Magen), avec son plan octogonal comprenant, entre l'octogone intérieur et l'octogone extérieur, quatre chapelles à nef simple et abside, et avec ses deux enceintes, fortifiées contre les Samaritains. Retenons aussi la façon très claire avec laquelle J. Patrich, pp. 101-117, expose les hypothèses divergentes que suscitent les travaux récents au Saint-Sépulcre de Jérusalem. Les progrès dans la connaissance des églises de la période croisée sont démontrés par plusieurs intéressants articles, dont celui d'A. Ovadiah sur Sainte-Marie des Chevaliers Teutoniques, pp. 136-139. Celui de G. Kühnel sur le décor médiéval de l'église de la Nativité à Bethléem, pp. 197-203, reprend un débat ancien. Les thèses de Stern, qui voulait voir deux phases de décor bien distinctes, dont la plus ancienne aurait daté du début du 8e siècle, y sont combattues avec de nouveaux arguments. L'auteur plaide pour un

ensemble unique daté du 12e s., à une époque de bonne entente entre les Croisés et Byzance. La découverte à Jérusalem des restes de la Néa par N. Avigad, pp. 128-135, avec ses dimensions colossales et ses citernes gigantesques, n'est pas banale. Le bâtiment, construit sur l'ordre de Justinien par un architecte de Constantinople, Théodore, montre, en particulier dans l'usage des alternances d'arasés de brique et de pierre, l'influence de la capitale.

L'architecture monastique, dont il est question dans de nombreuses contributions, est l'un des domaines où les travaux des archéologues israéliens ont été les plus abondants et les plus novateurs et de très nombreux articles sont consacrés à des couvents. Le monastère de saint Martyrius à Ma'ale Adummim, dans le désert de Judée, est l'exemple le plus parfait d'un grand ensemble monastique, en état de conservation convenable, entièrement fouillé. Il s'agit d'un bâtiment-phare bien connu par les textes littéraires, qui a livré un grand nombre d'inscriptions, des mosaïques et beaucoup de matériel, céramique et bronzes en particulier, cf. pp. 170-196 (Y. Magen). L'église souterraine de Khirbet ed-Deir, pp. 244-258 (Y. Hirschfeld) n'est pas moins exceptionnelle, mais d'autres ensembles plus humbles, les ermitages autour de Saint-Sabas, pp. 233-243 (J. Patrich), ou ceux du Mont Horeb, pp. 334-340 (I. Finkelstein), et du Sud du Sinaï, pp. 341-350 (V. Dahari), méritent l'intérêt, d'autant qu'ils sont très menacés. Derrière nombre de rapports de fouilles, on lit les difficultés des archéologues et la course de vitesse qu'ils engagent contre les pillards ou les promoteurs immobiliers. Les photos du monastère de Martyrius entouré par le béton et l'asphalte sont éloquentes.

Cet ouvrage, dont les qualités sont grandes, a d'abord celle d'exister et de mettre à la portée du lecteur peu spécialisé des recherches qui ne peuvent pas rester inédites. Dans de nombreux cas, comme celui de Kursi, pp. 77-79 (V. Tzaferis), ou celui de Rehovot pp. 294-302 (Y. Tsafrir), les articles de ce recueil ne sont que le résumé d'amples publications. Dans d'autres, ils laissent espérer ces futures publications exhaustives, que leurs auteurs ne devraient pas se sentir dispensés d'entreprendre. L'intérêt des sujets abordés pousse à regrouper en trois ensembles certaines des questions que posent les travaux de ce recueil. Je traiterai de géographie historique, d'architecture et d'histoire politique et économique.

GÉOGRAPHIE HISTORIQUE

Si l'on met à part les églises de la période des Croisades, envisagées dans leur ensemble, pp. 28-39, par D. Pringle, et étudiées en détail, pour des édifices de Jérusalem et de Bethléem uniquement, l'essentiel du recueil a trait à l'époque protobyzantine. L'ouvrage ne permet guère, tributaire des partages frontaliers récents, de se faire une idée des découpages antiques, occultés par les mots "Terre Sainte". Il eût été nécessaire de distinguer les patriarcats. Ainsi, les sites de Shelomi et Nahariya appartiennent à Tyr et Ptolémaïs, donc à la Phénicie et au patriarcat d'Antioche. On peut s'étonner de la re-

marque de la p. 51 (C. Dauphin et G. Edelstein) à propos des mosaïques de Nahariya "technically... of a high standard for sixth-century Palestine". De même, les églises d'Ostrakinè, pp. 305-314 (E.D. Oren) sont des bâtiments qui s'insèrent parfaitement dans l'architecture protobyzantine du patriarcat d'Egypte, auquel elles sont rattachées. Il faut même distinguer dans le patriarcat de Jérusalem un site de la province de Palestine Seconde, Kursi, de ceux de la Palestine Première. Il convient surtout de ranger à part les édifices de Palestine Troisième, églises du Néguev, Elousa-Elusa et Rehovot, et monastères du Sud du Sinaï, puisque cette province a été détachée de l'Arabie et donc du patriarcat d'Antioche au milieu du 5e s. La parenté entre les églises du Néguev et l'église découverte depuis peu à Pétra montre l'importance de ces distinctions.

Le cas le plus typique est celui de Horvat Hesheq. M. Aviam, pp. 54-65, étudie l'architecture d'une église dont il souligne l'originalité, tribunes, construction en pierres de taille, crypte souterraine avec un accès par l'extérieur, soutènement de l'édifice par de vastes "réservoirs", et reliquaires percés pour l'huile. Même si l'on a du mal à admettre la reconstitution d'un colossal escalier dans la partie nord de l'église, la présence de tribunes est une rareté qu'on rapprochera, comme d'autres traits, de bâtiments du patriarcat d'Antioche, cf. par exemple en Apamène, J.-P. Fourdrin, "Église E.5 d'el Bara", *Syria*, 69, 1992, pp. 171-210, et dans le Hauran, J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de la Syrie*, Paris, 1947, pp. 50-52. La dédicace à saint Georges et saint Serge a étonné, mais elle est également très fréquente dans le patriarcat d'Antioche, en particulier en Arabie. On s'étonne de constater que M. Aviam et L. di Segni, qui traite de l'épigraphie, pp. 66-70, repoussent l'hypothèse de l'attribution du site au territoire de Ptolémaïs, en Phénicie, pour préférer Sepphoris, en Palestine Seconde. Il convient de dater l'inscription n°3 suivant l'ère de Ptolémaïs, avec Y. Meimaris, *Chronological Systems in Roman-Byzantine Palestine and Arabia*, Athènes, 1992, pp. 136-139, et non selon l'ère de Scythopolis, qui ne semble pas en usage hors de cette cité. C'est donc en 534, et non en 519, que cette mosaïque a été posée, dans le territoire de Ptolémaïs.

Un dernier point est celui du vocabulaire. L'usage constant et intempestif du terme de "cité", en particulier pour ce qui concerne les sites du Néguev, pp. 294, peut égarer le lecteur. Il va de soi que, pour l'Antiquité, ce mot ne s'applique qu'à une ville chef-lieu contrôlant un territoire formé de villages, donc pour la période chrétienne au siège de l'évêque. Elousa peut être nommée cité, mais pas Rehovot ni la plupart des sites voisins, qui ne sont que des villages, cf. P.-L. Gatier, "Villages du Proche-Orient protobyzantin (4e-7e s.). Étude régionale", *in* G. R. D. King et A. Cameron, *The Byzantine and Early Islamic Near East*, II, *Land Use and Settlement Patterns*, Princeton, 1994, pp. 17-48 (cfr. compte rendu OCP 1995, 591-592).

Ces questions de géographie historique doivent être liées à la constitution

de séries homogènes, à l'intérieur de zones bien définies. Les modèles ne sont pas les mêmes pour les églises des villages et pour celles du siège épiscopal; ils divergent aussi dans des provinces voisines.

ARCHITECTURE

La présentation d'ensemble, pp. 1-16 (Y. Tsafrir), est l'esquisse d'une impossible vue synthétique, tant les généralités conduisent à l'imprécision. Les incertitudes à propos de l'église de la Nativité de Bethléem sont illustrées par des datations et reconstitutions divergentes, cf. p. 7, 13 et 197-198. Le titre de cathédrale de Bostra donné au sanctuaire des saints Serge, Bacchus, et Léonce, p. 15, lui a été retiré depuis qu'une église plus importante a été découverte dans cette ville. Tout ceci n'est pas gênant outre mesure. En revanche, on montrera plus de méfiance envers les communications de J. Wilkinson sur le culte et sur les églises constantiniennes, pp. 17-27: la superposition des plans du temple d'Ezéchiel (!) sur ceux des églises de Palestine, et de confuses considérations sur les rapports entre églises et synagogues n'éclairent guère le lecteur. Ajoutons qu'il n'est pas possible de dater, avec Wilkinson, l'église d'Héliopolis-Baalbek de l'époque de Constantin, cf. P. Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban*, Louvain-la-Neuve, 1988, pp. 333-337.

Les difficultés d'une étude synthétique sont illustrées par le vocabulaire. Y. Tsafrir, pp. 266-267, et p. 300, est le seul auteur à employer le mot *exonarthex* pour désigner le portique d'une église à atrium. Les termes de *prothesis*, *martyrion* et de *diaconicon* sont utilisés par de nombreux auteurs pour désigner l'une ou l'autre des deux pièces latérales, de part et d'autre de l'abside, et Y. Tsafrir, p. 6 et 11, signale avec hésitation les problèmes que suscitent leur emploi. Doit-on, en particulier, déjà désigner par *prothesis*, dont l'emploi est médiobyzantin, l'une de ces salles? Il est certain que des études futures sur le mobilier, en particulier les tables à offrandes et les reliquaires, permettront de mieux comprendre si le système qu'a fixé J. Lassus, *o. l.*, pour la Syrie, donnant à ces deux salles les fonctions uniques de *diaconicon*, pièce de rangement, et de *martyrion*, salle des reliquaires, peuvent s'appliquer à la Palestine. Ou bien faut-il considérer que l'une de ces deux salles est déjà la *prothesis*, consacrée à la préparation des espèces? La question est importante et les oppositions entre les auteurs des différentes contributions sont nettes, cf. l'index.

Un autre exemple de ces divergences concerne les représentations de croix sur les pavements, qui seraient antérieures à l'édit d'interdiction de Théodose II en 427, selon V. Tzaferis, pp. 285. Cette conception est combattue par E. D. Oren, p. 313. P. Donceel-Voûte, *o.l.*, pp. 18-19, elle aussi, avait montré que des croix figurent sur des mosaïques posées après 427.

Deux points m'ont frappé dans les différents articles de ce recueil. Le premier est l'importance considérable des inhumations dans les églises elles-

mêmes, qui me semblent largement plus nombreuses en Palestine qu'en Arabie ou en Syrie. L'autre est la surabondance des baptistères, qu'on rencontre dans tous les types d'édifices de Palestine, y compris dans les monastères. Il est frappant de constater que les trois églises du site byzantin de l'Hérodium ont chacune un baptistère, ou que les bâtiments complexes de Magen montrent deux baptistères, l'un autonome, l'autre dans une annexe de basilique. Une étude chronologique synthétique des baptistères palestiniens permettrait, un jour, de mieux comprendre ce phénomène, peut-être lié aux pèlerinages.

Plusieurs des interprétations que les auteurs proposent méritent discussion et il n'est pas possible ici de toutes les évoquer. On sait que l'identification par V. Corbo, pp. 71-76, des vestiges trouvés sous le bâtiment octogonal de Capharnaum, comme une *domus ecclesia* en place dès le 1er siècle, est débattue. L'extraordinaire plan du monastère de Martyrius (Y. Magen), avec, à l'angle sud-ouest, une enceinte dans l'enceinte, et avec un bain et un gigantesque réfectoire couvert de mosaïques, y compris à l'étage, ne montre-t-il pas une séparation entre la zone ouverte aux pèlerins — dont ce bain et ce réfectoire — et le secteur réservé aux moines? Ne pourrait-on pas, sur les plans, isoler un ensemble, occupant toute la partie sud du péribole, avec deux entrées propres, au sud et à l'est, et avec un autre réfectoire, des moines, à l'angle sud-est? Le tombeau collectif monastique serait englobé dans cet ensemble, qui serait le couvent proprement dit, séparé nettement de la zone du pèlerinage. Autre difficulté, le cas des trois églises de l'Hérodium est intriguant. Les arguments pour restituer des tribunes dans les trois basiliques, au-dessus des collatéraux, sont-ils suffisants? En tout cas il faut souligner le caractère exceptionnel, cf. *supra*, de ces basiliques à tribunes. Peut-on parler, pour Shelomi, de ferme ecclésiastique, pp. 43-48 (C. Dauphin), ou a-t-on trouvé une portion de monastère?

HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET POLITIQUE

La question de l'abandon et de la disparition des édifices est complexe. On attribue de nombreuses destructions, en particulier par le feu, à la conquête perse de 614, pp. 46, 53, 77, 174, 205. A Ostrakinè l'incendie aurait été déclenché par la campagne de Marwan en 684. Plusieurs édifices montrent un abandon, après évacuation d'une partie du mobilier, pp. 65, 97, 163, 254, 291, 302. Dans de nombreux cas les auteurs considèrent qu'il y a eu une phase d'occupation à l'époque islamique avec, parfois, un usage secondaire comme habitat, à la suite, pp. 173-174, p. 215. Certains abandons sont complexes. Ainsi à Kursi, p. 77, le monastère aurait été réoccupé après les destructions de l'époque perse, puis détruit par un tremblement de terre à la fin du 7e ou au début du 8e s.; c'est le seul cas de séisme évoqué ici, explication fréquemment — et peut-être abusivement — fournie par les archéologues dans d'autres régions, comme la Jordanie. A Horvat Beit Loya, p. 265, les

iconoclastes ont endommagé les mosaïques, qui ont ensuite été réparées, puis une petite chapelle aurait été construite sur une partie du site, occupé ainsi jusqu'au milieu du 8e s. Ailleurs, et en particulier à Jérusalem, certaines églises restent en fonction au moins jusqu'aux Croisades.

Plusieurs de ces datations mériteraient d'être examinées de près, en particulier toutes celles qui concernent la période de la conquête perse. On se demande s'il n'y a pas des phénomènes de mode, en archéologie comme ailleurs. Il est frappant de constater qu'autrefois les destructions du 7e s. étaient attribuées assez généralement à la conquête islamique. Toujours estil que ces abandons doivent être considérés comme des témoignages importants qui permettront un jour de mieux comprendre les processus de repli des communautés chrétiennes du Proche-Orient et ceux de rétrécissement des zones cultivées et habitées, en particulier sur les marges, cf. P.-L. Gatier, *l.l.*

Ce recueil, qui résume des travaux savants en visant un large public, montre la nouvelle vitalité en Israël de l'archéologie des édifices chrétiens.

P.-L. Gatier

Patristica

Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink, Les Éditions du Cerf (= SC 400), Paris 1994, pp. 432.

C'est un ouvrage digne de l'occasion de célébrer le 400° volume de la collection *Sources chrétiennes*: la *Vie d'Antoine* par Athanase. Au siècle dernier, dans ses *Historical Sketches* II, Newman se sentit obligé de défendre en substance l'authenticité athanasienne de la *Vie*. De fait, nombre de pages de l'Introduction sont consacrées à la question. L'Auteur est fort enclin à accepter la solution traditionnelle. La contestation de R. Draguet (p. 28) a été combattue par R. Lorenz et L. Abramowski (pp. 33-34), tandis que la thèse de M. Tetz, selon laquelle Athanase n'aurait pas été l'auteur, mais seulement le rédacteur de l'oeuvre n'a pas convaincu Bartelink (pp. 34-35). Quant à la question parallèle de l'authenticité des sept *Lettres* de saint Antoine, on s'exprime maintenant de manière plus favorable (p. 71).

Le texte de la *Vie* est trop connu pour avoir besoin d'un commentaire. Relevons pour l'anecdote qu'une lecture attentive de l'ouvrage vient contredire l'illustration de l'épisode de Balacios telle qu'on la trouve sur une fresque de l'église Saint-Antoine du Russicum, à Rome: dans la *Vie*, c'est le cheval du préfet Nestorios qui mord le duc (pp. 356-358), alors que sur la fresque romaine, c'est la monture même de Balacios qui le maltraite!

E.G. Farrugia, S.J.

P. Bádenas, *Barlaam y Josafat*. Redacción bizantina anónima. Edición a cargo de Pedro Bádenas de la Peña. Ediciones Siruela (Selección de lecturas medievales 40), Madrid 1993, pp. LVII (+4), 16 pp. de ilustraciones, 347 (+ 5).

Con la cuidada presentación formal que caracteriza las ediciones Siruela, se ofrece al lector de lengua hispana la traducción del texto bizantino de la novela *Barlaam y Josafat*.

La versión ha sido realizada por Pedro Bádenas de la Peña, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, conocido helenista que cuenta con una gran producción editorial de estudios y traducciones del griego al castellano. A él se deben también la introducción del volumen y el orientador "stemma" de la transmisión del *Barlaam y Josafat*, desde la traducción búdica en sánscrito que constituye la matriz de la leyenda, hasta las versiones de ésta en lengua romance de los s. XIV y XV. El lector lo encontrará en las paginas LVIII-LIX (no numeradas).

Las 34 páginas de introducción son uno de los mejores resúmenes que conozco sobre el tema, filólogicamente interesantísimo, de las fuentes, autor y transmisión de este texto novelesco que tanta influencia ejerció en Occidente a partir del Medioevo. De hecho el *Barlaam y Josafat*, el *Calila* y el *Sendebar* son los únicos libros que la novelística oriental legó a la Edad Media, pero de los tres, sin duda la novela *Barlaam y Josafat* fue la que tuvo más difusión y ciertamente la que más influjo ha seguido ejerciendo sobre obras literarias originales, hasta el s. XVIII. Pedro Bádenas resume muy bien en su introducción este eco de la leyenda de *Barlaam y Josafat* en Occidente (pp. XXXIV-XXXVIII) y en particular en la península Ibérica (pp. XXXVIII-XLV). Una bibliografía esencial, pero muy suficiente para el elctor interesado, se halla en las páginas LI-LVII.

Se ha hablado mucho, en tiempos relativamente recientes, sobre la paternidad de esta obra. La autoridad del gran bizantinólogo Franz Dölger, que repropuso con empeño y con numerosos argumentos la hipótesis de la autoría de san Juan Damasceno, alimentó esperanzas de despejar la incógnita. Sin embargo, análisis y estudios posteriores han demonstrado, al paracer de manera definitiva, que el *Barlaam y Josafat* griego no es una obra original de Juan de Damasco. El argomento de más peso, además de elementos linguisticos, de estilo y del irrefutable papel de la versión georgiana con respecto a la griega, es el del silencio de más de trescientos años que media entre la aparición de la novela y la primera atribución de la obra al Damasceno. Es sabido que estas lagunas en campo filológico son casi siempre señal de encumbrimientos o de irregularidades de autoría. Piénsese, por ejemplo, en el caso de la paternidad de las obras atribuídas a Dionisio Areopagita, por poneer otro ejemplo de libros que ejercieron también una inmensa influencia en la Edad Media, aunque más en Occidente que en

Oriente, pero cuyo origen ciertamente no remonta más allá de la segunda mitad del s.IV.

El texto de la traducción de la novela *Barlaam y Josafat* va acompañado de las ilustraciones del manuscrito *Iviron 463 (Athonita 4583)*, del Monte Athos, del s.XII, que, entre los varios manuscritos bizantinos miniados de esta obra que se conservan, es el que presenta una técnica y estilo más depurados. Por lo demás, este manuscrito tiene la particularidad — es el único de estas características — que presenta, además del texto griego de la novela, también una versión de ésta en francés arcaico. No hay visitante de Monte Athos que haya pasado por el monasterio georgiano de Iviron, o sea de Iberia, nombre que muestra península comparte con la antigua Georgia, que no haya tenido la oportunidad de admirar, en la vitrina de la biblioteca, este peculiar códice, perfectamente conservado.

Hablando de estas miniaturas, en una "Nota" sobre la edición que realiza, Pedro Bádenas insinúa que, además de en ilustraciones de manuscritos bizantinos, el *Barlaam y Josafat* ha tenido también reflejo en el arte religioso, pero cita únicamente los frescos del monasterio de Neamţu, en Moldavia. No estará demás aprovechar la ocasión para ampliar la información sobre la influencia iconográfica que tuvo esta novela en Occidente. Sin duda, de los muchos apólogos y leyendas que se hallan en *Barlaam y Josafat*, el que ha sido preferido por los artistas plásticos, ha sido el del hombre que huye a la vista del unicornio enfurecido, con toda la serie de peripecias que le acontecen en esta huida (en la traducción de P. Bádenas, el apólogo se halla en las paginas 94-95). Esta historieta es la parte final de una larga respuesta de Barlaam a la pregunta de Josafat ¿cómo se peude mantener uno limpio de todo pecado después del bautismo? (nótese que, en la traducción española, por error, se ha puesto esta respuesta en boca del mismo Josafat [véase la p. 85], mientras que en el original griego se trata de una respuesta de Barlaam [véase el texto en Boisonnade, *Analecta Graeca*, vol.IV, p. 99]). Esta alegoría tiene un marcado carácter apologético sobre lo equivocado que es aferrarse a los engaños de la vida presente, olvidándose de la muerte que acecha sin cesar y de las insidias del demonio. Tema, como ya se ve, muy apto para la enseñanza iconográfica con la que tanto gustaba a los artistas medievales decorar los tímpanos de las grandes catedrales. Esto fue lo que hizo Benedetto Antelami, en el s. XII, esculpiendo el tercer portal del Baptisterio de Parma. Poco posterior, datable de los primeros años del s. XIII, es la balaustrada esculpida de la catedral de Ferrara, que repite el mismo argomento. En la capilla de san Isidoro, de san Marcos de Venecia, existe también un relieve del s. XIII que los historiadores del arte hacen depender iconográficamente de las citadas representaciones, pero que reduce la escena a sus elementos esenciales. Fuera de Italia son pocas las alusiones al apólogo. La principal es la de la iglesia de san Juan, en Joigni (Francia). Se trata de un bajorrelieve de la tumba de

Adelaida de Champagne († 1206). En el arte de la miniatura occidental, sí podrían aducirse otros ejemplos. Baste citar las magníficas representaciones del tema del unicornio enfurecido que aparecen en el Psalterio de Amiens, actualmente en la colección Stolford de Londres, o las de los manuscritos *Varia 138* (s. XIII), de la Biblioteca Real de Turín y las códice *AC,XI,37* (s. XIV), de la Biblioteca Nacional Braidense de Milán. Siempre sobre el tema de la iconografía, quizás sería útil añadir a la bibliografia que da Pedro Bádenas en la p. LVII, el artículo de R. Jullian, *Un nouveau monument sculpté de la Légende de St. Barlaam*, en «Mélanges d'Architecture et d'Histoire» 48 (1931) 170.

Podría sugerirse también, para una eventual segunda edición, la conveniencia de señalar en nota numerosos textos o alusiones bíblicas que no han sido indicados, como por ejemplo, en la p. 46, la frase «con la contemplación de lo creado, había llegado a conocer al Creador» que es alusión casi literal de *Sapiencia* 13, 5; «Asumió nuestras debilidades y sufrió nuestras enfermedades», de la p. 49, que es un texto de *Isaias* 53, 4; «por el pecado vino la muerte al mundo», de la p. 50, que está tomado de *Romanos* 5, 12, etc. Cierto, no se trata aquí de una edición crítica donde este género de omisiones sería imperdonable. Tratándose de una versión, el traductor no está tan obligado a señalar todas las fuentes, pero ya que lo ha hecho en numerosas cosas, sería bueno para la compleción, hacerlo también en todos los demás.

A propósito de la traducción española, fuera de algunos pequeños errores, como el señalado de la p. 85, se debe felicitar al autor de la versión por haber logrado, como es por lo demás su costumbre, una prosa tan fluida y ágil, que hace la vieja novela se lea hoy con sumo agrado en una lengua perfectamente moderna y correcta. No hay duda que el trabajo de Pedro Bádenas da a los estudiosos españoles que no pueden leer directamente el original griego, acceso a una obra literaria muy útil para profundizar mejor en el estudio de nuestra propria literatura nacional.

J. Nadal Cañellas, S.J.

Basilio, *Regla de San Basilio* (= Nepsis 4), traducción: B. Bianchi di Carcano, osb (+) - Ma. Eugenia Suárez, osb; Introducción: Enrique Contreras, osb; Notas: Max Alexander, osb. Ecuam, Luján (b) 1993, pp. xxii+141.

Reading St Basil on monasticism may sound written only yesterday if pertinent notes help the text emerge. This is the exact intent of the present edition of the Rule of St Basil. After a table of contents (p. vii), an introduction (pp. xi-xxii) and a short bibliography (pp. xx-xxii), there follow a translation of the text of St Basil's so-called "Small Asceticon" (pp. 3-135), extant only in the Syriac translation and in Rufinus' Latin translation (pp. 3-4) found in PL 103, col.s 485-554 (see p. xix), and an appendix (pp. 137-141).

The introduction throws light on the background and dwells on the impact St Basil's separation from his former master in asceticism, Eustace of Sebaste, had on his works (pp. xiii-xvi).

As has been pointed out, Basil's rules are but one commentary to Scripture (pp. xvii-xviii), and this is borne out by the copious references to Scripture in the text. Naturally, in the footnotes themselves, one may miss other references besides biblical ones, such as St John Chrysostom's famous comment on the religious life as accessible to everybody (p. 19; cf p. 45) and I. Hausherr's criticism of Basil's criticism of the hermit's way of life (p. 16). Still, one will note the development in St Basil himself (p. 22) and follow through him the first steps in making out of an experiment which he felt the need to criticise part of normal Church life. While certain comments on the religious life will sound particularly perceptive, others may at first come across as obtuse (p. 27), for instance, when laughter is proscribed as folly. We hear of confession of sins to a priest (p. 40); equally interesting is what is said about the confession of nuns (p. 132). When speaking ill of others is threatened with "excommunication" (p. 54) one wonders whether this did not simply mean exclusion from communion. In a word, the present edition is useful, but its interest could have been enhanced if the commentator had established some more links to dogma.

E. G. Farrugia, S.J.

Bernard Sesboüé et Bernard Meunier, *Dieu peut-il avoir un Fils? Le débat trinitaire du IVe siècle* (= Textes en main 2), Introduction et commentaires par B. Sesboüé, Textes traduits par B. Meunier et B. Sesboüé, Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 240.

D'entrée de jeu, le but avoué de cet ouvrage le distingue de beaucoup d'autres: "présenter au lecteur d'ajourd'hui un dossier contradictoire, inévitablement partiel, mais aussi honnête que possible" (p. 14). Les auteurs se proposent d'atteindre leur objectif en offrant au lecteur un ensemble de textes afin qu'il puisse juger lui-même. Le livre se divise en deux "manches": "Arius et Athanase d'Alexandrie" (pp. 17-130) et "Eunome de Cyzique et Basile de Césarée" (pp. 131-229), encadrées par un avant-propos "Le débat trinitaire au IVe siècle" (pp. 7-15) et une "Postface" (pp. 231-238).

Le commentaire s'ouvre en critiquant les schémas traditionnels. Même s'ils nous viennent de Newman, Sesboüé voudrait bien fortement nuancer des préjugés courants de la relation entre Athanase et Arius. Athanase était de quarante ans le cadet d'Arius et c'est leur évêque Alexandre qui a instruit l'affaire (p. 23). Pour Athanase, l'essentiel consistait en ce que nous n'entrons dans la communion de Dieu que par l'intermédiaire de l'humanité du Verbe, c'est pourquoi le Fils doit être Dieu au sens plein (p. 45). Quand il est dit que

la thèse arienne revient à un franc adoptionisme, on aurait aimé quelque référence à la christologie arienne, même s'il est vrai que les contours s'en laissent mieux dégager dans les oeuvres de la seconde génération. Selon cette christologie, pour reprendre l'expression de J. W. C. Wand, celui qui n'est pas vraiment Dieu s'unit à celui qui n'est pas vraiment homme. On trouvera très expressive, en revanche, la manière simple avec laquelle Sesboüé décrit la valeur symbolique de l'icône (p. 106). Nous rencontrons aussi le fameux sophisme arien qui demande si le Fils a été engendré par la volonté du Père ou non, où la manière d'"hypostasier" la notion de volonté trahirait l'influence du néoplatonisme (p. 125). Le fort d'Eunome, c'est son intuition mystique de l'ingendré, bien contrebalancé aux yeux des Cappadociens par un rationalisme faisant violence au mystère et qui lui mériterait de passer pour le "technologue" par excellence (p. 136). Mais la critique n'épargne pas Basile non plus, dont la première réponse à Eunome serait "quelque peu fondamentaliste" (p. 196).

La postface tire les conclusions. Le Dieu chrétien étant infiniment plus proche du Dieu de la tradition hébraïque qu'au premier principe hellénique, on peut dire sans ambages que Nicée a "deshéllenisé" le message chrétien (p. 231). L'héritage basilien subira un différent sort en Orient et en Occident. L'Orient retiendra surtout sa doctrine de "propriétés" divines, qui deviendra un enseignement commun et plus tard, la littérature arabo-chrétienne développera l'opposition entre les noms de nature et les noms de personnes (pp. 234-235). L'Occident, quant à lui, fera de la doctrine basilienne des personnes divines comme relations la doctrine trinitaire des personnes divines définies comme relations subsistantes (p. 235).

Même s'il aurait gagné à offrir davantage de renvois à la littérature secondaire, ce livre, avec son choix heureux de textes et ses commentaires précis, aidera tous ceux qui voudraient approcher l'imposante thématique trinitaire avec un guide compétent, rédigé en termes simples.

E. G. Farrugia, S.J.

Philologica

Costas N. Constantinides - R. Browning, *Dated Greek Manuscripts from Cyprus to the Year 1570* (= Dumbarton Oaks Studies, 30 = Texts and Studies of the History of Cyprus, 18). Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library - Nicosia, Cyprus Research Centre, 1993, pp. XXXVI + 449, pl. 240.

Nonostante il carattere fortemente unitario della scrittura minuscola greca, si sono affermate delle tendenze stilistiche locali ben definite, soprattutto in aree provinciali dell'impero bizantino. Cipro insieme all'Italia meri-

dionale, dopo la metà del decimo secolo ormai isolata da Costantinopoli, è la zona periferica dell'impero che più ha prodotto degli stili grafici caratteristici.

A Cipro la dominazione bizantina fu interrotta dalle incursioni arabe ed occidentali. Nel 1191 l'isola fu governata dalla casa reale dei Lusignano, prima signori e poi re di Cipro ed in seguito di Cipro e di Gerusalemme. La popolazione, quasi interamente di lingua greca, si aprì così a numerose influenze che provenivano dal mondo siro-palestinese, arabo, armeno e latino.

I manoscritti ciprioti sono stati oggetto in questi ultimi anni di alcuni lavori specifici tra i quali meritano certamente un ricordo particolare gli articoli di J. Darrouzès e di P. Canart, per la paleografia, e di A. W. Carr per l'ornamentazione. Il vuoto che poteva ancora essere rimasto per lo studio della produzione grafica in tale area viene adesso colmato con la pubblicazione di questo elegante volume che raccoglie 114 manoscritti datati, copiati a Cipro tra il decimo secolo e l'occupazione turca dell'isola nel 1570.

Troviamo così riuniti esemplari vergati nelle varie scritture tipiche di Cipro, così come sono state individuate da P. Canart il quale, pur avendo indicato caratteristiche codicologiche e paleografiche proprie dei prodotti di quest'area fin dalla seconda metà dell' XI secolo, ha definito come classi stilistiche particolari lo "stile epsilon a pseudolegature basse", nella variante quadrata e rotonda, diffuso tra la seconda metà del XII secolo e la fine del XIII, e la "chypriote bouclée" del XIV secolo, scrittura barocca ed arruffata che coesiste con la coeva tradizionale e conservatrice "chypriote carrée".

Il volume si articola in tre parti di cui la prima, con il titolo "The Copying, Dispersal, and Study of the Mediaeval Greek Manuscripts of Cyprus", si divide in tre capitoli: il primo "Manuscripts and Learning in Mediaeval Cyprus" (pp. 3-18), il secondo "The Dispersal of Manuscripts of Cyprus" (pp. 19-38) ed il terzo "The Study of the Greek Manuscripts of Cyprus" (pp. 39-46).

La seconda parte è dedicata alla descrizione dei manoscritti con un'appendice riservata ai dubia, cioè a codici d'incerta origine cipriota. Le descrizioni dei manoscritti sono eseguite sulla base di uno schema comune. Dopo una presentazione sommaria del contenuto si descrive la materia e lo stato di conservazione, inoltre si offrono numerosi dati di tipo codicologico (numero dei fogli, giustificazione, numero delle righe e delle colonne). Si passa così alla descrizione analitica del contenuto con trascrizione dei titoli e degli *incipit* dei testi, in genere eseguita senza normalizzare l'ortografia usata dai copisti. Seguono poi altre rubriche in cui si trascrivono le sottoscrizioni, si esamina la scrittura, l'ornamentazione, la legatura, la composizione dei fascicoli, si riportano le diverse notazioni o per temi oppure in ordine cronologico. Di notevole importanza per la ricerca sono le ultime due rubriche in cui si forniscono rispettivamente una breve storia del manoscritto ed una

bibliografia. Ugualmente destinate ad agevolare gli studiosi che vorranno occuparsi dei manoscritti ciprioti sono gli indici che chiudono il volume. Dopo un indice dei manoscritti citati segue un indice dei copisti, dei committenti e dei possessori, un *index graecitatis*, un indice degli autori e delle opere, degli *incipit* ed infine un indice generale. La terza parte raccoglie 120 tavole (di cui due a colori) classificate secondo l'ordine cronologico.

L. Pieralli, O.C.D.

Sergio Daris, *Papiri documentari greci del Fondo Palau-Ribes (P. Palau Rib.)*, (= Estudis de Papirologia i Filologia Biblica 4), Institut de Teologia Fondamental, Seminari de Papirologia, Barcelona 1995, pp. 148, 7 foto b-n.

Il presente lavoro unisci tutti i papiri greci a carattere documentario del Fondo *Palau-Ribes*. Si trovano, dunque, qui riuniti tutti i papiri già in precedenza pubblicati (a volte in pagine di difficile riperimento) scartando quelli che in passato sono stati erroneamente attribuiti al fondo P-R, ma che in seguito sono stati giustamente riferiti ad altri fondi; si ha, infine, l'edizione di 8 papiri inediti. La funzionalità dell'opera si rinviene inoltre negli indici che rispettivamente catalogano gli imperatori, i consoli, i mesi, i nomi di persone (nn. 45-48 offrono un ampio ventaglio onomastico), la geografia (ἐποίκια di Leone [n. 7, 9] ritorna come κτῆμα nei documenti bizantini), onomastica cultuale, funzionari civili e militari, professioni, misure e monete. Dopo l'indice generale Daris compila tre tavole di conguaglio fra la presente edizione, i numeri di inventario e il *Sammelbuch griechischer Urkunden*. Alla fine si aggiungono sette foto di papiri (in bianco e nero con riproduzione a scala 1:1).

A S. D., sottile erudito del soggetto, si deve riconoscere non solo la competenza, ma anche la prudenza ed accortezza nei tentativi di ricostruzione nei testi lacunosi (cf. nn. 5-6, n. 31 ed altri), dove la frammentarietà del papiro stesso ha inciso sul dettato pervenutoci. La varietà delle richieste, delle permute e contratti, degli affitti e prestiti presenti nei testi rinnovano l'importanza dei papiri nella conoscenza della vita quotidiana, in questo caso dal I fino al VII sec. d. C.), e, come si diceva, accrescono le evidenze onomastiche già conosciute o rinnovellano casi singolari (cf. Βιθαρίων n. 46, 1; Μελανίων n. 49, 4v [raro]; Σπερχειός n. 50, 17).

V. Ruggieri, S.J.

L. F. Stelten, *Dictionary of Ecclesiastical Latin*, With an appendix of Latin expressions defined and clarified, Leo F. Stelten, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1995, pp. xiv + 330.

Reverend Leo F. Stelten's *Dictionary of Ecclesiastical Latin* presents itself as another most welcome contribution not only to the research of Latin terminology but also as a sign of perhaps a genuine revival in the study and teaching of Latin. For too many long years, deplorably, classical languages (Latin, Greek and Hebrew) have not only been neglected but even forgotten.

Granted that not a few Latin dictionaries already exist; and they are still useful and valuable. LFS's addition, however, concentrates on what used to be identified as "Church Latin." But his "Ecclesiastical Latin" must be understood in a much more extensive context. For this convenient volume embraces terminology related to the many aspects of ecclesiastical practices in schools, offices and Liturgies, not to mention their various kinds of disciplines. Its wide range of entries of both the Occidental and Oriental Churches offers itself as a genuine resource for the study of Scripture, the Church Fathers and related works, Ecclesiastical (Canon) Law, Fundamental theology and the invaluable documents of Vatican II.

The Appendix (pp. 293-328) is excellent both in its choice of terminology and position in the volume. The book also offers a Bibliography (pp. 329-330), although some of the entries do not appear to be all that essential to the project as a whole: for example the works of J. A. Komonchak, T. N. Lorsing, and A. J. Nevins in the opinion of this reviewer are not intimately related to the dictionary as such.

Finally, the book has very many strengths to make it a helpful tool for the subjects mentioned above. Its only weakness may be the lack of specifying the nuance and/or stating the root-meaning of some important expressions. Examples: p. 28 basilica is not "originally the form of a church" but rather its development from the Greek βασιλική meaning "royal, principal, regal" (from βασιλεύς equals "king"; p. 116 homoœsius is fine, but the author omits the important homoiusius also discussed in Nicaea I. There are some other such words, but they do not deprive LFS's Dictionary from the kudos that it rightfully merits.

R. M. Mackowski, S.J.

Proximi Orientis

Mirella Galletti, *I Curdi nella storia*, Editrice Vecchio Faggio, via S. Baroncini 53, 66100 Chieti 1990, pp. 352.

Dei Curdi trattano oggi i mezzi di informazione, non sempre attingendo a fonti di prima mano, né con atteggiamento di oggettività e di giustizia. A

maggiore ragione leggiamo con interesse questo libro di una studiosa italiana che dei Curdi si occupa fin da quando incominciò a preparare la tesi di laurea, discussa poi nell'anno accademico 1973-1974, presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'università di Bologna, *Struttura politica e valori culturali nella società curda* (cfr. pp. 10, 261).

Infatti un incoraggiamento a prendere sul serio questo libro ci viene dalla *Nota metodologica* nella quale l'Autrice precisa che è frutto di familiarità, sia con quanto è stato scritto sui Curdi, sia con interviste con leaders politici curdi, sia con soggiorni personali nel Kurdistan, o "Paese dei Curdi". C'è pure la *Prefazione* elogiativa di Joyce Blau (pp. 9-11), che dei Curdi se ne intende (pp. 257-258, 277, 279).

Il libro inizia con il quadro geografico dei Curdi che privi dell'identità politica di un proprio paese, sono diffusi in zone della Turchia, dell'Iran, dell'Iraq, della Siria. Il problema curdo si rivela immediatamente quando si constata che la *diaspora* curda conta quasi lo stesso numero di Curdi a casa loro. La diaspora comprende infatti i Curdi del Khorasan, del Belucistan e dell'Afghanistan; i Curdi d'Armenia, Azerbaigian, Georgia, Kazakistan, del Libano, della Giordania, di Cipro e quei Curdi che hanno dovuto lasciare il Kurdistan turco per spostarsi in altre zone della Repubblica turca o che, dopo la fallita rivolta curda in Iraq, sono stati deportati forzatamente in altre zone irachene. Oggi, comunità curde in diaspora sono presenti in diversi paesi occidentali. In Germania i Curdi sono 300.000; in Francia 60.000; in Gran Bretagna 15.000; in Svezia 12.000.

I Curdi, popolazione di probabile origine indoaria, sono islamizzati fin dai primi tempi dell'Egira. La maggioranza è di osservanza sunnita, mentre lo sciismo è minoritario. Il califfo ayubide Saladino era curdo. Gli Aleviti turchi sono in realtà Curdi sciiti. L'A. non dice nulla degli Yezidi né di una piccola presenza cristiana fra i Curdi. Il dramma curdo pone seri interrogativi. Come mai la religione universale islamica, la quale rifiuta il razzismo fin da Muhammad, è coinvolta in un duro trattamento razzista dei Curdi, cui vieta, salve alcune eccezioni, di parlare, scrivere, stampare in curdo? Infatti, solo nel Kurdistan iracheno, grazie all'accordo tra il leader curdo Gialal Talabani e il regime, è stata promossa la cultura curda tra il 1968 e il 1974. L'A. ricorda comunque che i Curdi, sia sotto lo sciah che sotto il Gran Signore, sono stati spesso sudditi turbolenti. "Il movimento nazionale curdo si inserisce nel quadro generale dei movimenti di liberazione che si sviluppano nel seno degli imperi multinazionali alla fine del secolo scorso" (p. 74). I Curdi subiscono come gli Armeni forme di violenza genocida all'epoca della prima guerra mondiale, pur avendo, a differenza degli Armeni, la stessa religione degli oppressori. Segno che all'origine di manifestazioni di intolleranza della fine dell'impero ottomano non c'è l'odio antireligioso, bensì il nazionalismo fomentato dalle Potenze, che conduce al crollo l'impero stesso. "Armeni e Curdi rivendicano entrambi l'indipendenza ma, in parte, gli stessi

territori" (p. 95). La Turchia riesce a conservare tutta l'Asia Minore giustificandosi con il proclamare: "i Curdi non differiscono in nulla dai Turchi. Questi due popoli formano una sola entità etnica, religiosa, con gli stessi costumi" (p. 98).

Dopo aver trattato dei Curdi in genere e delle loro vicende nell'impero ottomano, l'A. si occupa in cinque capitoli successivi dei Curdi in Turchia, in Iran, in Iraq, in Siria e nell'ex Unione Sovietica. La situazione è tragica nel primo caso, dove ci sono rivolte curde nel 1925, nel 1930 e nel 1937 e dove la politica nei confronti dei curdi ha qualche raro sprazzo di apertura ma è in generale oppressiva. Nel secondo caso si è giunti dopo la rivoluzione iraniana a una sorta di guerra santa contro i Curdi. In Iraq ci sono due rivolte curde nel 1961 e negli anni 1974-75, ma la repressione governativa usa perfino la tortura e gli aggressivi chimici. In Siria il *ba'th* arabofilo non è tenero con i Curdi e vieta l'insegnamento della lingua curda. Solo il timore del fondamentalismo islamico attenua nei loro riguardi il rigore ba'thista, che vorrebbe farne un bastione difensivo contro i Fratelli Musulmani. Nell'ex Unione Sovietica la presenza di Curdi in alcune repubbliche apre il problema. I Curdi sono riconosciuti regione autonoma dell'Azerbaigian nel 1923, per essere poi deportati in massa e assimilati forzatamente, fino alla morte del dittatore Stalin. Solo nel 1957, i Curdi sono autorizzati a tornare nei luoghi di origine. Inoltre, i centri di curdologia di Erevan, Mosca e Leningrado acquistano uno speciale merito nello studio della cultura e dell'identità curda.

La Turchia, grazie al suo esercito, funziona da severo gendarme a guardia dei Curdi, giovando in tal modo anche a Iran e Iraq. La Siria invece si serve dei Curdi per tenere a bada gli stati limitrofi. Gheddafi si proclama in favore della creazione di uno stato curdo. L'ONU si trincera dietro l'alibi del problema "interno" ai vari stati.

Il libro ha una bibliografia di 70 pagine, un appendice documentaria di trattati internazionali relativi ai Curdi, testi del leader curdo Mustafa Barzani, denunce di Amnesty International, una risoluzione della CEE, alcune mappe e foto. L'A. si arresta alla fine degli anni '80. Purtroppo gli anni successivi non hanno risolto il problema curdo. La lettura di questo libro dagli accenti drammatici rimane di tragica attualità.

V. Poggi, S.J.

Bernard Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles)* (= Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, Fascicule 284), École Française de Rome, Palais Farnese 1994, pp. 666 + planches.

Il libro, frutto di tesi dottorale diretta da Louis Châtellier e discussa in gennaio 1993 presso la seconda università di Nancy, è costituito di tre parti,

ognuna delle quali articolata a sua volta in 5-6 capitoli con rispettiva conclusione. Ha trenta pagine di bibliografia ragionata, cinque annessi documentari, carte, tavole, indici. Si apre con un'Introduzione e termina con una Conclusione generale. La stampa è nitida e corretta.

Come il sottotitolo precisa, il Vicino-Oriente, di cui si parla, comprende Siria, Libano e Palestina. Aleppo riveste in tale contesto geografico un aspetto prioritario. Infatti, quasi contemporaneamente, si discuteva alla seconda università di Roma da Miriam Ghantuz Kubbe una tesi di ricerca sull'apostolato cattolico ad Aleppo nel secolo XVII°.

L'A. conosce di persona i territori di cui parla, ma soprattutto si avvale delle sue conoscenze linguistiche per affrontare la ricerca archivistica di prima mano. La sua prosa, le sue note, le sue pubblicazioni precedenti (*Les chrétiens d'Alep à travers les récits des conversions des missionnaires carmes déchaux (1657-1681)* MEFRM, 100, 1988, 1, 461-499; *Le Catholicisme tridentin au Levant (XVIIe-XVIIIe siècles)*, MEFRIM 101, 1989, 2, 897-909, ecc.) dimostrano la buona preparazione con cui affronta la problematica storica. Infatti, la prima parte dell'opera, dopo un capitolo di geografia umana che introduce alla particolare presenza cristiana nel Vicino Oriente, fa seguire un capitolo sulla *dhimmah,* o protezione islamica dei non musulmani all'interno della società islamica; un altro capitolo sulla *millah,* unità comunitaria che gli Ottomani dicono *millet;* un terzo capitolo sull'essere la società islamica fatta di varie comunità, con solidarietà tra loro. Solo dopo queste premesse, l'A. dedica l'ultimo capitolo di questa prima parte alla cultura dei Cristiani in tale società, difendendoli dall'accusa di crassa ignoranza, spesso e volontieri rivolta loro dai Cristiani occidentali.

Anzi, per capire il fatale scontro di mentalità e di cultura che si verifica con l'arrivo in Oriente del prete cattolico d'Occidente, l'A. conduce nella seconda parte il Lettore a scoprire vari tipi di tale scontro: il persistere di una mentalità crociata, un determinato presupposto dell'assegnazione ai Cattolici dei Luoghi Santi, segno di una particolare ecclesiologia che condiziona a *unione* e a *ritorno* i rapporti tra le varie Chiese. Ma più ancora importante dell'ecclesiologia delle unioni con Roma, nell'atteggiamento dei religiosi occidentali, è l'equivoco della "protezione". I "missionari", (termine pure equivoco perché equipara i Cristiani di Oriente ai noncristiani, equivoco in parte eliminato nella seconda metà del secolo scorso con la creazione di speciale sezione di Propaganda per i Cristiani di Oriente, ma tolto definitivamente solo nel 1917 con la nuova Congregazione per i Cristiani Orientali), dichiarano ai Cristiani locali che loro protettore è il re "cristianissimo" di Francia. Ci si può chiedere allora quale sia la sincerità e la perseveranza di un'adesione al Cattolicesimo basata sulla ricerca di tale "protezione" (p. 260) opposta a quella che il Gran Signore concede ai sudditi non musulmani. Makaryus al-Za'îm, patriarca greco-ortodosso di Antiochia m. 1672, spesso ricordato in questo libro a causa dei suoi viaggi nell'impero dello zar

alla ricerca di sovvenzioni per pagare i suoi debiti con il fisco ottomano, è pure menzionato quando, constatate certe "attenzioni" polono-cattoliche nei confronti di Ortodossi, si augura che continui la protezione ottomana, piuttosto che sopravvenga quella cattolica (p. 394).

La terza parte dell'opera è consacrata al Cattolicesimo Orientale che nasce dall'apostolato occidentale. C'è la questione della "communicatio in sacris" aperta dapprima con indeterminatezza e risolta in fine con esclusivismo intransigente. Viene promosso, è vero un clero autoctono, ma la sua formazione è impartita a Roma in contesto culturale diverso. La stessa vita religiosa locale viene occidentalizzata e per vari aspetti diversificata dalla tradizione cristiana d'Oriente. La pietà popolare è promossa con parametri occidentali.

Con tutto ciò l'A. non si abbandona a recriminazoni e ad accuse di mancata inculturazione, di proselitismo e di imperialismo spirituale. Da buon storico si limita a considerare i fatti e il suo bilancio generale contiene apprezzamenti positivi. Questo sano realismo non è neppure dettato da conformismo, come quando spezza una lancia in favore degli ex alunni di Propaganda piuttosto che per quelli del Collegio Maronita, di solito lodato per i contributi orientalisti dei suoi alunni. E giustifica le preferenze per Propaganda perché i suoi antichi alunni, rispetto a quelli del Maronita, tornano per la maggioranza in Oriente, convogliando nel contesto orientale i frutti della formazione romana.

Oltre a queste riflessioni, l'opera mette a disposizione del lettore una miniera di indicazioni bibliografiche e di spunti storici sull'apostolato cattolico nel Vicino Oriente durante l'epoca studiata. L'attività dei Francescani, dei Cappuccini, dei Gesuiti, dei Carmelitani vi si rivela ampiamente con ricchezza di nomi, di dettagli, di riferimenti editi e inediti che impone rispetto e apre la via a ulteriori ricerche. Si veda per esempio la piccola proporzione di Francescani della Custodia che conoscessero passabilmente l'arabo, lingua comune a Cristiani di Libano, Siria e Palestina (p. 290).

Un lavoro dunque di tutto rispetto che fa onore all'A. e alla École française de Rome che ne ospita la pubblicazione.

V. Poggi, S.J.

Raymond Le Coz, *Histoire de l'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Le Cerf, Paris 1995, pp. 442.

L'A. spiega quale sia questa Chiesa d'Oriente che polemicamente è stata chiamata nestoriana nella tarda antichità, più tardi, dal papa del concilio di Firenze, Eugenio IV, fu detta caldea e che nel secolo XIX i missionari protestanti anglosassoni chiamarono assira (pp. 354, 363). È Chiesa al di là dei confini dell'impero romano, priva dell'esperienza costantiniana, che deve

anzi sopravvivere in campo nemico, l'impero di Persia, dove la religione ufficiale è un'altra. Questi fattori di isolamento, che le proibiscono i contatti con i "padri occidentali", confermano inoltre la coscienza di una propria tradizione teologica antiochena, di proprie scuole di Edessa e di Nisibi, suscitandole contro nello stesso tempo la rivale tradizione alessandrina che trionfa a Efeso nel 431, condannando l'antiocheno patriarca di Costantinopoli, Nestorio. La lotta fra Alessandria e Antiochia continua nel cosiddetto brigantaggio di Efeso del 449, e nel concilio di Calcedonia del 451, in cui l' "antiocheno", Teodoreto di Ciro si umilia per essere riabilitato. Né cessano le polemiche di quanti ritengono Calcedonia un passo indietro rispetto a Efeso e vogliono un radicale rifiuto degli antesignani antiocheni di Nestorio. Il secondo concilio di Costantinopoli del 553, condannando il Mopsuesteno, Teodoreto e Ibas di Edessa, provoca la reazione della Chiesa di Oriente (p. 122), senza soddisfare gli anticalcedonesi.

Quanto alla tolleranza del persiano re dei re, che aveva infierito nella persecuzione, l'A. fa il paragone con il sistema del millet ottomano. Infatti, quando anche i siro-ortodossi si diffondono in territorio persiano, finché non abbiano un proprio riconoscimento ufficiale da parte del re dei re, devono riferirsi al katholikos della Chiesa di Oriente, quale unico rappresentante legale (pp. 179-180). Proprio come nell'impero ottomano, prima che i millet si moltiplichino fino a 14. Quando ve ne sono due soltanto, calcedonese e non calcedonese, i sudditi ottomani della Chiesa d'Oriente si riferiscono al patriarca non calcedonese o armeno.

Il libro descrive a grandi tratti la sorprendente espansione missionaria della Chiesa d'Oriente fino alla Cina. Accenna alla sua attività culturale nel tradurre in siriaco e poi in arabo il patrimonio classico greco. Studia l'avvento dell'Islam e l'inserimento cristiano nella società islamica; il rapporto del katholikos con il califfo e dei dotti cristiani con i dotti musulmani, in uno scambio non soltanto polemico, come nel caso emblematico del katholikos Timoteo I. Considera poi l'epoca mongola che dapprima costituisce una minaccia per l'Islam. La Chiesa d'Oriente ha addirittura un katholikos mongolo, Yaballah III. È l'epoca del rinascimento siriaco che culmina per questa Chiesa con Ebedjesu, eminente in teologia e in diritto canonico. Ma i Mongoli si fanno musulmani. Tamerlano è un flagello per la Chiesa d'Oriente. Trattando dell'epoca ottomana l'A. si occupa dell'unione ecclesiale con Roma. Alla fine del secolo XVI è soltanto un effimero esperimento, ma l'unione è conclusiva nella seconda metà del secolo XVIII. L'A. si sofferma sul patriarca cattolico Awdo, agguerrito difensore della propria giurisdizione sul Malabar, dove manda suoi vescovi, geloso di diritti e tradizioni patriarcali, a proposito di che interviene nel concilio Vaticano Primo.

La Chiesa d'Oriente non unita a Roma soffre ancor più della sorella cattolica nell'ultimo periodo dell'impero ottomano. L'A. menziona i massacri della fine del secolo XIX e della prima guerra mondiale. Vuole semmai sco-

prire i meccanismi che scatenano la barbarie di Turchi e Curdi contro gli "Assiri". "Il katholikos degli Assiri, dopo aver esitato a lungo fra cattolicesimo e anglicanesimo, opterebbe infine per l'ortodossia russa" (p. 360). Si capisce che ciò provoca le ire dei Turchi alleati con i Tedeschi contro i Russi. Ma il calvario della Chiesa d'Oriente non finisce con la prima guerra mondiale e l'esodo dai territori della repubblica turca è fuga in massa. L'A. rileva come sia "paradossale che tali Cristiani dopo aver vissuto in relativa pace in un mondo ottomano dalla struttura certamente confessionale ma garante dell' autonomia di minoranze religiose, siano poi in via di scomparire dallo stesso territorio ormai governato da un regime ufficialmente laico" (p. 381).

Il capo della Chiesa d'Oriente, espulso come indesiderato dal Vicino Oriente, vi torna dopo aver risieduto a San Francisco negli Stati Uniti, dove pure si è verificato il triste episodio dell'uccisione di Simone XXI. Ma oggi Mar Denka IV lascerebbe di sua spontanea volontà il Vicino Oriente preferendo gli Stati Uniti per la maggiore libertà di azione. Cosa riserva a lui e alla sua Chiesa l'immediato futuro?

Questo libro divulgativo, corredato di rare note, così da lasciare talvolta il lettore con curiosità insoddisfatte, ha il merito di offrire al gran pubblico un quadro abbastanza completo e fruibile della tradizione cristiana sirorientale, rappresentata oggi in Iran, Iraq, Turchia, nell'India meridionale e nella diaspora statunitense.

V. Poggi, S.J.

ელგუჯა ხინთიბიძე, *შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული „ვეფხისტყაოსანში“*, თბილისი, 1993, გვ. 320; Elguja Khintibidze, *Medieval and Renaissance Trends in Rustaveli's «Vepkhistkaosani»* («*The Man in the Panter's Skin*»), Tbilisi University Press, Tbilisi 1993, pp. 320. (Da p. 232 a p. 295 dettagliati riassunti in russo e in inglese).

L'A. è cattedratico di letteratura georgiana antica all'Università Statale di Tbilisi, autore di oltre 150 articoli e monografie, membro di varie società internazionali di medievisti. Da anni si occupa di Rustaveli, il maggior poeta georgiano della seconda metà del sec. XII e dei rapporti letterari bizantino-georgiani.

Nel presente libro approfondisce ulteriormente alcuni aspetti della tesi già formulata ed elaborata nella sua prima monografia fondamentale ელგუჯა ხინთიბიძე, *მსოფლმხედველობითი პრობლემები „ვეფხისტყაოსანში“*, თბილისი, 1975 (Elguja Khintibidze, *Problemi di mentalità in «Vepkhistkaosani»* («*Il cavaliere in pelliccia di tigre*») di *Rustaveli*, Tbilisi 1975), sollevando nuove questioni relative alla mentalità di Rustaveli, al suo linguaggio ed al suo stile artistico.

L'A. interpreta in ottica nuova il posto di Rustaveli nell'intero panorama religioso-filosofico e letterario mondiale, mostrando l'inconsistenza dell'af-

fermazione, secondo cui Rustaveli sarebbe un rappresentante del *Rinascimento orientale*. Confuta in tal modo la tesi di Š. Nutsubidze, adottata poi da altri studiosi e portata ad estreme conseguenze da N. Conrad, il quale, espandendo il concetto di *rinascimento orientale*, colloca Rustaveli fra poeti orientali come Firdousi, Gurgan, Nizam, Navoi ecc. L'A. obbietta giustamente che in tal modo si ignora la specificità del poeta georgiano. Rustaveli attinge invece al pensiero religioso-filosofico e letterario georgiano del tardo Medioevo; strettamente legato a quello bizantino. Grazie a quei rapporti culturali, i letterati georgiani avevano una terminologia filosofico-teologica altamente sviluppata, nutrita dal patrimonio greco antico (nei secoli XI-XIII esistevano tre raccolte di aforismi degli scrittori greci). La teologia cristiana era armonicamente integrata con platonismo, neoplatonismo e filosofia aristotelica. I due massimi intellettuali georgiani dell'epoca, Ioane Patric'i e Ioane di Iq'alto, che avevano studiato all'Accademia di Mangana, diffondevano in Georgia le idee di Michele Psello e di Giovanni Italo. Il pensiero teologico georgiano ha il suo culmine nella scolastica di Petric'i; mentre soltanto più tardi, nei secc. XIII-XIV, la scolastica europea raggiungerà il suo livello più alto.

Rustaveli si serve di questo patrimonio, portando al compimento il pensiero georgiano. Trapiantando il pensiero occidentale ed orientale sull'*humus* nazionale, Rustaveli si basa sulla tradizione dell'innografia e del folklore georgiano. Attinge ad Aristotele l'ideale dell'*homo magnanimus*. La metafisica aristotelica è la fonte della causalità che permea il pensiero di Rustaveli. Nella cosmologia poi, il poeta precorre in certo modo la rivoluzione copernicana, grazie a chiari accenti geo-eliocentrici. L'ideale umano è essenzialmente ideale cristiano. La sua concezione dell'amicizia inserisce ideali cavallereschi nel contesto cristiano dell'amore del prossimo. Nella concezione dell'amore conserva intatta l'eredità medievale, tanto da mantenere una singolare somiglianza con uno dei maggiori rappresentanti del Medioevo cristiano, il poeta teologo Dante Alighieri, anche per quanto riguarda la concezione dell'amore. È un amore che differisce nettamente dall'amore sûfî e dall'amore cortese, è un amore che purifica e mette in contatto con il divino. Dante e T'ariel amano rispettivamente Beatrice e Nest'an di un amore che va al di là della morte, benché l'amore di T'ariel per Nestan sia meno angelicato di quello dantesco per Beatrice.

L'ideale cristiano, ossia la fede in un Creatore buono e misericordioso, nell'immortalità dell'anima, nella visione di Dio dopo la morte, è armonicamente unita nell'opera di Rustaveli alla percezione dei valori terrestri, alla convinzione che il mondo umano è bello, anche se caratterizzato dalla fragilità. In questo senso la problematica di Rustaveli è medievale, ma le vie di soluzione sono rinascimentali, infatti, i suoi protagonisti non aspettano un miracolo, ma cercano di risolvere i problemi dell'esistenza umana, fidandosi del proprio intelletto, pur essendo ben consapevoli che senza l'aiuto di Dio, i

loro tentativi rimarranno vani. In questo senso, Rustaveli, sta a cavallo tra Medioevo e Rinascimento, ovvero rappresenta la transizione dal Medioevo all'epoca rinascimentale. Ma il suo Rinascimento, a differenza di quello fiorentino, non pratica alcun taglio netto con l'eredità medievale. La tesi dell'A. è così riassunta: Il *Cavaliere in pelliccia di tigre* è fenomeno poetico medievale con elementi rinascimentali di tipo occidentale. Gli aspetti nuovi si integrano e si armonizzano con gli aspetti medievali. Allo stesso tempo, però, Rustaveli superando la scolastica, la integra nell'opera poetica, all'interno della quale i concetti filosofici e teologici assumono il loro significato in conformità all'intero contesto di *Vepkhistkaosani*.

Questo libro interessante afferma che in Georgia nel sec. XII si manifesta una forma iniziale di Rinascimento di tipo occidentale. Come la Bagdad del sec. IX, quando Fozio vi risiede, attinge un vertice culturale che risalta a paragone dei bassi livelli dell'Europa carolingia, e come nella Cilicia armena il pittore T'oros Ṙoslin tocca, nelle sue miniature, vertici pittorici che soltanto decenni dopo raggiungono Giotto e i giotteschi, così Šota Rustaveli, nel suo poema, è profeta in Georgia di quel Rinascimento che dilagherà più tardi nel mondo, quale frutto italiano. Quasi che l'Italia faccia da ponte, trasmettendo all'Occidente fermenti orientali, che contrassegna di proprie caratteristiche.

G. Chourgaïa - V. Poggi, S.J.

Sami Kuri S.I., *Monumenta Proximi Orientis, III, Palestine - Liban - Syrie - Mésopotamie (1583-1623)* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, via dei Penitenzieri 20, 1994, pp. 110* + 372.

Un'altra fatica, portata a termine con onore, da Padre Sami Kuri, instancabile storico gesuita arabofono. Si tratta del terzo volume della sezione *Monumenta Proximi Orientis*, all'interno della collana *Monumenta Historica Societatis Iesu*, di cui è il numero 147°. Anche questa monografia, delimitata nello spazio (Palestina, Libano, Siria e Mesopotamia) e nel tempo (anni 1583-1623), segue il preciso schema dei *Monumenta*: Indice generale (pp. 7*-19*), mappe (pp. 22*-22*), bibliografia (pp. 23*-29*), fonti (pp. 30*-31*), sigle, traslitterazioni e abbreviazioni (pp. 32*-33*), Introduzione generale (pp. 35*-110*), Documenti (pp. 1-347), Biografie dei principali personaggi (pp. 348-357), Glossario tecnico (p. 358), Indice analitico di tutta l'opera (pp. 359-371). Come si vede dal numero delle pagine dedicate a ciascuna sezione, la più importante è la sezione documentaria, che raccoglie 143 testi finora inediti, salvo una dozzina, (i documenti 10, 28, 29, 30, 31, 50, 79, 106, 109, 123, 124, 128, già stampati e qui ripresi per la loro attinenza alla storia gesuita della regione e dell'epoca).

Oltre a questo imponente repertorio documentario, messo criticamente a

disposizione, l'Introduzione generale ne costituisce una sobria e scientifica chiave di lettura. Con buona metodologia l'A. raggruppa le vicende gesuitiche sotto alcune voci. Dapprima riprende la tematica della visita di Gesuiti mandati dal papa ai Maroniti, già ampiamente trattata nel volume I°, (cf. rec. in OCP 1990 518-521), e sfociante nella creazione del Collegio Maronita, l'anno 1584, da parte di Gregorio XIII. Molti documenti sono infatti lettere di alunni del Collegio a P. G. Battista Eliano S.I., protagonista del volume I°; oppure sono lettere del Generale dei Gesuiti al Patriarca Maronita, per informarlo del buon andamento del Collegio, per chiederne altri allievi che abbiano già dimostrata predisposizione allo studio, esortandolo a non dar ascolto a critiche malevoli e infondate sulla conduzione gesuita del Collegio stesso.

Altra voce è quella della Terra Santa, a proposito della quale c'è un po' di attrito fra Francescani della Custodia e Gesuiti. Il che si verifica, sia nel caso del pellegrinaggio, come era successo con il fondatore, Ignazio di Loyola (cf. vol. I) e come capita in quest'epoca ai gesuiti francesi Canillac e Queyrot; sia quando si parla di collegio o di residenza stabile dei Gesuiti a Gerusalemme. Scrive infatti al bailo di Venezia, (i Gesuiti si erano schierati con il papa contro la Serenissima nella questione dell'Interdetto del 1605), il P. Guardiano orientalista, Tommaso Obicini da Novara: " Fra tante calamità ho scoperto qui che li Padri Gesuiti vanno a Gerusalemme a tentare una bella impresa. Dopo tante centinaia d'anni che li poveri nostri padri sono stati colà nel fuoco di tante tribulationi, per mantenere questi santi luoghi, quando li Gesuiti non s'erano imaginati di venire al mondo!" (doc. 93, p. 250). Comunque l'entusiasmo per la visita ai Luoghi Santi, facendosi semmai rinchiudere giorni interi nell'edicola del Santo Sepolcro, è più forte della suscettibilità della Custodia e una serie di Gesuiti si reca in questo periodo a Gerusalemme, sia ad accompagnare il duca Radzivill, sia in sostituzione vicaria di Filippo II°, sia approfittando di missioni pontificie che passano appena a qualche centinaio di km. dalla Palestina. Infatti in questo periodo continuano le missioni papali ai Patriarchi orientali: quella di Leonardo Sant'Angelo S.I. e di Ignacio Las Casas S.I., al seguito di Mons. Leonardo Abela; di Gian Antonio Marietti S.I. e di Pietro Metoscita S.I. nella burrascosa compagnia dell'arcidiacono Adamo; e quella più pacifica e fruttuosa di Gerolamo Dandini S.I. e Fabio Bruno S.I. ai Maroniti.

Questi quarant'anni di storia gesuita in alcuni Paesi del Vicino Oriente, soprattutto per quanto riguarda il dialogo con le Chiese orientali preefesina e precalcedonese, non sono di soli successi e trionfi. Si verificano perfino dissensi tra i Gesuiti e il vescovo che accompagnano, come tra il P. Las Casas e il vescovo Abela. Ma i 4 decenni comprendono comunque una serie di risultati positivi, nel campo della formazione del clero maronita, della diffusione di stampa cattolica in lingua araba e dell'apertura di orizzonti più vasti a comunità cristiane costrette dal contesto islamico e forse da una

tendenza tipica dell'Oriente ad affermare particolarmente i propri diritti locali.

A proposito di Louis Granger S.I., cui si riferiscono due documenti di questo volume, concernenti il suo viaggio in Mingrelia, avrei citato anche la sua lettera al Generale del 2 marzo 1615, da Mochi, pubblicata a Parigi nel 1616. Ma ancor più avrei fatto il paragone con la precedente lettera di Granger al P. Generale Caudio Aquaviva, con 8 quesiti di strategia apostolica, sia quanto alla *partecipatio in sacris*, sia quanto al vestirsi alla maniera dei caloieri, cf. doc. 94, p. 249. E avrei anche citato la risposta sollecitata dal Padre Aquaviva al cardinale Bellarmino. (Cf. *Auctarium Bellarminianum*, 619-621; *I Gesuiti e la Georgia*, Civiltà Cattolica 5 febbr. 1994, 246-259).

Le proficue riflessioni, nella prospettiva dell'Oriente Cristiano, che ci suggerisce la lettura di questo volume, ci fanno tanto più augurare il proseguimento della sezione Vicino-Orientale della collana *Monumenta Historica Societatis Iesu*.

V. Poggi, S.J.

Pierre Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient, Dès origines à nos jours*. Le Cerf, Paris 1994, pp. 974.

Questo grosso volume è dedicato alle Chiese cristiane che nascono e si sviluppano nel Vicino e nel Medio Oriente agli inizi dell'era cristiana, cioè considera l'*Oriente cristiano* nella sua accezione più stretta (cf. Michelangelo Guidi, *Oriente cristiano*, Enciclopedia Italiana, XXV, 550-552). Manca però la Chiesa Georgiana, benché appartenga di pieno diritto all'Oriente cristiano in tale accezione. L'A. giustifica l'omissione con il dire che lui tratta soltanto di Cristiani orientali in ambiente islamico.

Un aspetto degno di attenzione è il riconoscere alla differenza rituale la priorità sulla differenza nella formulazione dogmatica. È infatti nota caratteristica dell'Oriente cristiano, che tradizione etnicoculturale e patrimonio religioso costituiscano unità inscindibile. Così la diversità rituale di arabo-greco, armeno, caldeo, copto, etiopico, malabarese, malancarese e siro precede *natura sua* la differenziazione dogmatica di *efesini* e *preefesini*, di *calcedonesi* e *precalcedonesi*. Le odierne dichiarazioni cristologiche comuni fra il papa e i patriarchi precalcedonesi, anzi con lo stesso patriarca preefesino, dimostrano che le diverse formulazioni dogmatiche sono piuttosto divergenze verbali; mentre le differenze di rito, di lingua e di tradizione continuano a sussistere come elementi distintivi. L'ecumenismo non può pretendere che le Chiese di Oriente rinuncino alla loro rispettiva precisa identità. La nota universalistica della Chiesa non sopprime l'identità delle singole Chiese *sui juris*.

Tracciato nella prima parte del volume il quadro generale e sintetico dell'Oriente cristiano, la seconda parte si sofferma in particolare su ogni Chiesa.

I Copti all'avvento dell'Islam hanno una loro identità ben definita, nei confronti della Chiesa bizantina o imperiale, quando l'Islam conquista l'Egitto. A quel momento i Copti ortodossi hanno una struttura gerarchica autonoma, con il loro patriarca di Alessandria, Beniamino, che esce dalla clandestinità, cui il *basileus* lo aveva costretto. L'A. percorre la storia della Chiesa copta ortodossa sotto l'Islam, fino ai nostri giorni, attraverso l'attuale risveglio religioso e monastico e il confronto con il futuro. Riferisce anche della minoranza copta unita a Roma, fra le più giovani Chiese orientali cattoliche.

La Chiesa ortodossa etiopica, come quella ortodossa copta, è precalcedonese, rifiutando il concilio di Calcedonia. Almeno due volte più numerosi dei copti, i cristiani etiopici costituiscono la maggiore Chiesa del Cristianesimo orientale, inteso nell'accezione ristretta. A differenza di tanti Cristiani d'oriente, retti da governi musulmani, gli Etiopici hanno vissuto fino a ieri sotto una monarchia cristiana. Dipendevano fino agli anni '50 dal patriarcato di Alessandria di Egitto che inviava in Etiopia l'Abuna. Se ne sono emancipati assicurandosi un Abuna etiopico e facendo di Addis Abeba la loro sede patriarcale. I cattolici etiopici sono soltanto centomila.

Quindi l'A. tratta dei Greci-ortodossi, cui dà il nome di "Chiesa degli Arabi", riprendendo il titolo del libro di Jean Corbon. Appartengono ai tre patriarcati greco-ortodossi di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Ridotti a una sparuta minoranza in Egitto, sono numerosi in Libano, Palestina e Siria, dove si inseriscono nella vita politica. L'attuale patriarca di Antiochia, Ignazio IV Hazim è un *leader*. Duro con l'Occidente, è aperto con gli altri Cristiani di Oriente. I Melchiti sono i greco-cattolici delle stesse regioni, guidati dal patriarca Massimo V Hakim.

I Siri ortodossi sono 150.000 nel Vicino Oriente, altrettanti nella diaspora e un milione i Malancaresi ortodossi dell'India. Abbiamo chiamati i Sirortodossi, Giacobiti, a causa di Giacomo Baradeo, ma loro si appellano soprattutto a Severo di Antiochia, a Michele il Siro e a Bar Ebreo. L'attuale patriarca Ignazio IV è disponibile al dialogo ecumenico. I Siri cattolici si sono uniti a Roma nel secolo XVII. Non raggiungono il numero di 150.000.

Circa i Maroniti, l'A. si sofferma sulla guerra civile che ha travagliato il Libano, "nazione" pluralista. Su 16 comunità che la costituiscono, 4 sono non-cristiane (sunnita, sciita, alawita, drusa); 12 sono cristiane, cioè 6 non cattoliche (anglicana, armena-gregoriana, assira, greco-ortodossa, protestante e siro-ortodossa) e sei cattoliche (armeno-cattolica, caldea, latina, maronita, melchita, siro-cattolica). Secondo lui il conflitto ha accelerato il cambio nel senso più negativo: concentrazione di profughi in territori ristretti, (nel 1970, 350.000 profughi dalla Palestina entrano in Libano) flagelli sociali,

sradicamento dei cristiani. A queste istanze la Chiesa maronita avrebbe dovuto rispondere sottolineando ancora più la sua appartenenza al mondo arabo (p. 405). Meglio avrebbero reagito secondo lui i greco-ortodossi, più impegnati nella causa araba e perciò provocatori dell' identità libanese anche presso i musulmani.

I Caldei sono eredi di un'esperienza particolare rispetto agli altri Cristiani orientali. Si sono emancipati dall'impero romano per necessità di sopravvivenza, fino dal secolo V. Anche in questo va ricercata una spiegazione del loro slancio missionario verso l'estremo oriente. Sono pure eccellenti nel dialogare con i musulmani. Inoltre, a differenza di quanto avviene in Egitto e in Etiopia, dove i cattolici copti ed etiopici sono esigua minoranza, i caldei cattolici costituiscono invece la maggioranza rispetto agli attuali preefesini o Assiri o, ancora meglio, della Chiesa d'Oriente.

Gli Armeni sono quelli della Grande Armenia caucasica e della Piccola Armenia cilicia, dove arrivarono nel 1073, due anni dopo che i Turchi avevano battuto i Bizantini a Manzikert. L'impero ottomano riconosce il *millet* armeno subito dopo la conquista di Costantinopoli. Ma le *tanzimat*, o riforme, che l'impero ottomano sancisce sotto la pressione delle grandi potenze, iniziano un periodo difficile per gli Armeni. La colpa ricade anche sulla Russia che sollecita lo schieramento degli Armeni dalla sua parte nei conflitti russo-turchi. La situazione peggiora durante la prima guerra mondiale, quando i Turchi, alleati degli imperi centrali, combattono lo zar che, da parte sua, vedrebbe negli Armeni una quinta colonna in casa ottomana. Quelli che i Turchi chiamano spostamenti strategici hanno effetti altrettanto devastanti e disumani del lager nazista o sovietico. I villaggi armeni della Cilicia sono abbandonati. I pochi scampati alla deportazione si rifugiano in Siria e in Libano dove i loro discendenti si trovano tuttora. Gli Armeni Gregoriani costituiscono il 90%. Gli Armeni cattolici sono circa 300.000, di cui 100.000 nel Caucaso, 60.000 tra Siria e Libano e il resto nella diaspora delle Americhe.

I Latini sono apparsi nel Vicino Oriente con le Crociate e le circoscrizioni ecclesiastiche latine d'Oriente sono rimaste per secoli nella titolatura episcopale latina anche dopo il 1291, quando cadde l'ultimo baluardo crociato di S. Giovanni d'Acri. Sotto l'impero ottomano ci fu un console per i Latini e nel 1847 fu riconosciuto dalla Porta un patriarca latino di Gerusalemme. Una tappa importante nella storia di tale patriarcato è l'elevazione nel 1987 a patriarca latino di Gerusalemme dell'arabofono Michel Sabbah. Oggi i cattolici latini sono 17.000 in Israele e 14.000 nei territori occupati.

Circa la parte dell'opera che si potrebbe definire geografico-politica-religiosa, ci soffermiamo su due esempi, dello stato di Israele e della Turchia.

L'A. considera complessivamente le sorti dei Cristiani di Israele. Il loro numero è diminuito sensibilmente dal 1948 fino ad oggi, passando dal 10%

al 2% della popolazione complessiva. Secondo l'A. i Cristiani si sentirebbero doppiamente rifiutati: dagli Ebrei che trovandoli arabi li confondono con i musulmani; e dai musulmani che rifiutano di considerarli arabi perché non musulmani. L'A. rimprovera allo stato di Israele una contraddizione profonda fra la sua identità strettamente ebraica e il modello democratico e paritario che professa. Sulla carta gli arabi hanno tutti i diritti, ma ne sono privi di fatto in un sistema sociale e politico creato per ebrei (p. 592).

Anche in Turchia, dove la laicità è costituzionale, la situazione dei Cristiani è ritenuta altamente problematica dall'A. L'esodo cominciato con la prima guerra mondiale non si è mai arrestato. I Cristiani sarebbero rifiutati da un nazionalismo turco a base etnica che li considera alieni. Le cifre parlano. All'inizio del secolo la presenza cristiana raggiungeva nell'impero ottomano il 25%. Oggi è appena dell'1%. È vero che ci sono stati gli spostamenti forzati durante la prima guerra mondiale e quelli voluti dal trattato di Losanna, di Turchi che dall' Europa sono venuti in Asia Minore e di Greci che dall'Asia Minore sono passati in Europa. Ma, indipendentemente da quelli, i Sirortodossi della Mesopotamia Turca che all'inizio del secolo erano 100.000, oggi sono 20.000. Gli Armeni che alla stessa epoca erano 2.500.000, oggi sono 50.000. Per il governo turco — dice l'A. — la Turchia è paese dei Turchi, ma turco significa musulmano. Perciò, secondo l'A., l'Asia Minore, nonostante la sua gloriosa storia cristiana, vedrà sparire del tutto i Cristiani dal suo territorio.

L'opera, di cui abbiamo dato appena un sommario ragguaglio, ci sembra meritevole di attenta lettura. Ne auguriamo la traduzione in altre lingue per sollecitare la riflessione di una sempre maggiore cerchia di lettori. È raro trovarne una così informata, frutto di assiduo lavoro e di compulsazione di fonti, nonché di contatto vissuto con le realtà descritte.

Che dire poi del grido di allarme lanciato da queste pagine e formulato, in un efficace slogan giornalistico, dal titolo stesso? È vero che i Cristiani orientali di cui si parla, nonostante il loro ricchissimo patrimonio di fede e di tradizione, sono condannati ormai senza appello ad abbandonare i territori che occupavano ancor prima dell'avvento islamico? È vero che gli stati musulmani, in forza del loro Islam, la laica Turchia che identifica turco e musulmano o lo stato di Israele per la sua connotazione irriducibilmente ebraica, stanno emarginando inesorabilmente i Cristiani per rimanere soli in casa propria?

Tali interrogativi, cui l'opera dà pessimistiche risposte, lasciano perplessi come di fronte alla fallacia logica, " conclusio latius patet quam praemissae". Non nego che il confronto dei due blocchi musulmano e cristiano si presenti come la sfida di domani per il futuro dell'umanità. Non solo perché l'Islam cresce su scala mondiale a un ritmo più veloce di quanto non cresca il Cristianesimo, ma perché il fenomeno dell'integralismo, presente attraverso frange minoritarie lungo tutta la storia islamica, appare oggi in forma vasta

e prepotente. Ma proprio la storia dei rapporti islamocristiani nel Vicino Oriente immunizzerebbe contro le conclusioni pessimiste dell'A. Se sussistono finora, all'interno di società musulmane, importanti comunità cristiane come quelle studiate dal libro, ciò postula una vera tolleranza musulmana. (Non condivido la stima che l'A. ostenta nei confronti del libro di Bat Ye'or, *Chrétiens d'Orient entre gihad et dhimmitude*, Paris Le Cerf 1991. Cf. rec. OCP 1992, 606-607). Perché allora prevedere un rinnegamento islamico di tale effettiva tolleranza? Bisognerebbe supporre una gravissima crisi interna dello stesso Islam, che lo porterebbe a rinnegare uno degli elementi più caratteristici del suo passato. Una tale crisi interna, di autodistruzione, renderebbe meno temibile l'Islam, paventato dall'A.

V. Poggi, S.J.

Russica

Gabriel Bunge, *Der andere Paraklet: Die Ikone der heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubljov*, Verlag "Der christliche Osten," GmbH Würzburg 1994, 127 S. + 23 Abbildungen.

Die Arbeit besteht aus elf Kapiteln, einem Exkurs (S. 116-117), den Anmerkungen (S. 119-123), einem Verzeichnis der Abbildungen (S. 125-126) und einer ausgewählten Literatur (S. 127). Sie enthält eine theologische Sinndeutung der berühmten Ikone im Sinne einer Synthese vieler wissenschaftlichen Untersuchungen, träumerischer Phantastereien und persönlicher Meditationen.

Das Tempo des Buches atmet den echten Geist der orthodoxen Hesychia, der mit dem Geist der benediktinischen Pax brüderlich verwandt ist. Hier sind beispielweise die zahlreichen biblischen und liturgischen Zitate nicht bloß angezeigt, sondern vollständig aufgeführt, um in der Wirklichkeit, in der Gegenwärtigkeit des kontemplativen "Tuns" ("geistlichen Tuns" als *umnoje djelanije*) dem Leser nah und zur Hand zu sein.

Vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen läßt sich das ganze Verfahren von G. Bunge durchaus positiv beurteilen: beispielweise sind alle gedanklichen Beziehungen zu den Vätertexten, die so verlockend, stimmungsvoll und tiefsinnig sein könnten, grundsätzlich eliminiert, weil das Wissen dieser Texte im XV. Jahrhunderts recht unwahrscheinlich wäre.

Gleichfalls strebt der Verfasser eine präzise und kohärente theologische Sinndeutung der Ikone von Andrej Rubljov an: denn gerade die russische Ikonenkunst, viel eher als die romanische und gotische Sakralkunst im Abendland, verstand sich selbst, und war auch von der ganzen orthodoxen Tradition verstanden, als theologisch verantwortliches und verantwortungsbewußtes Glaubensbekenntnis. So deutet bereits der Titel "Der andere Para-

klet" auf die künstliche Differenz betreffs des "filioque" hin.

Anerkennenswert ist auch, daß die sichtbar ökumenische Absicht des Werkes mit einem Zitat aus dem sogenannten hochpriestlichen Gebet Jesu, "ut omnes unum sint," selbst belegt wird.

M. Altrichter, S.J.

Zenta Maurina Raudive, *Dostoevskij: Creatore di uomini e cercatore di Dio*. Introduzione di Vittorio Strada. Traduzione dal tedesco di Paola Giovetti. Edizioni Paoline, Milano 1992, pp. 387.

Il vero Dostoevskij si scopre dopo la morte (p. 5): lo conferma l'A., ponendo l'accento sulla tensione fra apparenza e realtà che ha sempre caratterizzato la vita di D. Il libro si articola nei capitoli: vita di D. (pp. 15-185), creatore di uomini (pp. 187-277), cercatore di Dio (pp. 279-364), conclusione ("Dostoevskij e la letterature russa") (pp. 365-376), cronologia (pp. 377-380), indice dei nomi (pp. 381-384) e, finalmente, l'indice (pp. 385-387).

Si tratta di un'immagine composita del grande artista. Si apprende come lui, che aveva cominciato con *Povera gente*, non fu sempre povero. Il suo flirt col socialismo del tempo e la lettera di Belinskij, lo precipitano nell'inferno della Katorga (pp. 53, 59; per lo stacco critico da Belinskij cf. pp. 129, 150; vedi anche p. 338). Un prezzo non meno caro D. deve ai suoi amori. Sapeva amare, ma pagando di persona: proprio i suoi amori rivelano il vero D. — il purgatorio con Mar'ja Dmitrievna (pp. 80-95), che gli rivela comunque, cos'è una donna (p. 92). Egualmente deludente, se non privo di qualche rilievo positivo, è il rapporto con Apollinarija Prokof'evna Suslova, che più tardi sposerà Rozanov (p. 107). Sarà Anna Grigor'evna a mettere ordine nella sua vita (p. 118); D. non l'aveva sposata per calcolo, come affermano alcuni biografi (p. 123). In effetti, Anna fu l'unica persona che lo capì fino in fondo (pp. 144-145). Interessante la risposta dell'autrice all'accusa di violenza carnale su una ragazzina, rivolta da N. Strachov a D., accusa che Freud ripete (pp. 162-163). L'A. se la prende anche con l'affermazione di Freud che D. è un carceriere dell'umanità (p. 189).

Segue una rassegna di alcuni personaggi di D., anche perché D., lungi dall'essere pittore di paesaggi, è ritrattista (p. 192). L'A. nota somiglianze tra protagonisti di romanzi di D. e personalità reali, per es., tra Soloviev e Zosima (p. 239). Perciò si deve rammaricare che il romanzo progettato su Cristo restasse un desiderio (pp. 229-230). Comunque l'A. smonta l'accusa che D. non dica nulla di Cristo. Neppure il principe Myskin, che esprime i pensieri segreti di D. (pp. 230-231, 275), parla di Cristo, ma vive in lui (pp. 232; 337-348).

È nel cercatore di Dio che abbiamo la chiave della personalità di Dostoevskij. Sepolto vivo (p. 279), egli diviene l'"uomo del sottosuolo" che

schernisce i sogni del socialismo (p. 280). La parola ricorda la lunga tradizione russa dei jurodivye; l'A. non lo dice, anzi descrive l'uomo del sottosuolo come un topo in trappola (p. 334). Il contrasto tra D. e Tolstoj (pp. 369-370) e D. e Turgenev (pp. 366-368) sottolinea la differenza del loro approccio di Dio, mentre rivela una vicinanza tra D. e Soloviev (p. 372).

Tra le cose degne di nota di questa biografia c'è un intarsio di dettagli letterali, storici e filosofico-teologici, come l'ammirazione di D. per la *Madonna Sistina* di Raffaello, a Dresda (pp. 125, 183), che condividerà con lui — l'A. non lo dice — S. Bulgakov. In questo senso, il libro della Raudive si legge come un romanzo catartico dove si coglie nella vita di D., come ingrandito attraverso una lente, il destino di tutto il popolo russo. Il libro fu scritto in tedesco, perché l'A. fuggì da Dresda nel 1945 (p. 283). Nonostante il ricchissimo banchetto imbandito un aspetto è sottovalutato: "le domande maledette" (p. 284). Per la maniera in cui si fa filosofia e teologia in Russia, nel quadro del cercare e del creare, bisognava dare più spazio alla filosofia e alla teologia di D., come aveva fatto R. Guardini in un suo libro, anche se proprio quel libro non sia il meglio riuscito dell'autore italo-tedesco.

La vita sotto l'insegna della sofferenza della lettone Zenta Maurina Raudive (1897-1978) sembra aver servito da ermeneutica vissuta per capire la vita di D. segnata da una serie ininterrotta di dolore, una vera "tragedia in grande stile" (p. 14).

E. G. Farrugia, S.J.

Tomáš Špidlík, *L'idea russa: un'altra visione dell'uomo* (= Pubblicazioni del Centro Aletti 14), trad. S. Morra, rivista dall'autore. Lipa Srl, Roma 1995, pp. 461.

È la traduzione italiana dell'opera dell'originale francese *L'idée russe: une autre vision de l'homme* (cf. OCP 60, 1994, 706-708). Oltre ad una correzione di alcune sviste, la traduzione italiana contiene in più, rispetto all'originale francese, una "Presentazione dell'edizione italiana" di M. I. Rupnik (pp. 7-8), un "Indice dei nomi" (pp. 435-456) e un "Indice degli argomenti" (pp. 457-461). Auspichiamo anche a questa tradizione una vasta eco.

E. G. Farrugia, S.J.

Священник Павел Флоренский, *Детям моим: Воспоминанья прошлых дней, Генеалогические исследования, Из соловецких писем, Завещание*, Московский писатель, Москва, 1992, 560 с.

This hefty volume is actually, as the title indicates, four works in one. All of them are of a personal character that draw the reader into the personality

of Fr. Pavel Florensky (1882-1937), one of twentieth-century Russia's great seminal thinkers, over and beyond his philosophical and scientific thought, which has captivated the attention of scholars, especially in Russia itself, over the past two decades. The greater part of the present volume (pp. 23-266) consists of F.'s autobiography of his youthful years (1882-1899), which he significantly offers to his own children (*det'am moim*), thereby manifesting his concern that they incorporate the best of Florensky family tradition in their own lives.

No researcher of F. can by-pass these memoirs, which were intermittently written over the tragic years of 1916-1925. Three chapters (II, III, IV) were published over the years 1971-1972, whereas the others (I, V, VI) came to light only in 1988. Now they can be read together as an integral whole in a way that details F.'s own intellectual and spiritual development as a youth and that more significantly points to the more salient features of his later mature thought. In particular, the notion of symbol as a disclosure of the essence of reality, which is at the heart of his mature reflections, is already seen to be quietly at work in his early consciousness (see, esp., ch V, pp. 152-89). In detailing his world view in this regard, he readily declares himself (p. 154) a Platonist and a radical anti-Kantian thinker. In addition, his understanding of symbol (p. 158) points to the very mystery itself of the world that, alas, always remains an unknown to empirical observation.

Though admittedly of a romantic temperament, F.'s intellectual achievement was in its own way hard-won, since he parted ways with his own parents' decidedly positivistic views on the world and the nature of knowledge. Not surprisingly, they shunned all discussion of religion in their household, and their friends, F. notes (p. 127), were largely either indifferent to religion or outright hostile to it. That F. himself opted for religion already in adolescent life could only evoke a vexed father's charge of "atavism" (p. 128) in his regard.

F., however, in no way seeks to dishonor the memory of his parents, but, as he insists in one of his Solovetsky prison letters to his wife (p. 434), only wishes to inculcate in his progeny what he considers the true genius of his family, namely, its propensity for creative and pioneering work that eschews the abstract in favor of a concrete, lived contact with reality. A full appreciation of this fact could not but escape his parents, F. would add, since they had no sense of the past and family genius. F. laments "I grew up without the past" (p. 26); he, accordingly, exhorts his own children in his last testament (p. 4409 — and any would-be reader — not to forget their genius, nor their past.

F.'s autobiography almost exclusively details the workings of his own mind, but there is one interesting exception when he describes his close friendship and subsequent amicable parting of ways with Alexander El'chaninov (1881-1934), who was to become a noted priest of the Russian

emigration (pp. 201-206). The rest of the volume highlights his fascination with genealogy (pp. 268-407) along with his concern for his family as seen in the extracts from his prison letters from Solovki (pp. 408-439) and his last testament (pp. 440-444).

The compilers of this wonderful volume are none other than F.'s own grandchildren. A finer tribute to their illustrious grandfather could not have been made by them.

R. Slesinski

Ruthenica

Paul Robert Magocsi, (ed.), *The Persistence of Regional Cultures. Rusyns and Ukrainians in their Carpathian Homeland and Abroad / Тривалість регіональних культур*, East European Monographs, Distributed by Columbia University Press, New York 1993, pp. IX + 218; IX + 220.

It will come as a surprise to no one to note that perestrojka spawned a plethora of nationality problems in the countries which formally belonged to the Eastern Block. Both the Czechs and Slovaks and the peoples of once federated Yugoslavia have decided that they have less historically, culturally or politically in common than they had previously thought desirable. In the post-Soviet Ukraine, the trappings of what were once considered symbols of bourgeois nationalism — blue and yellow flag, trident and national anthem — have returned with a fury even in areas where they enjoyed limited popularity prior to Soviet rule (certain areas of the Eastern Ukraine, the Crimea and Transcarpathia in the Far West).

Recent developments have not only caused national minorities to re-explore their ethnicities, but to rediscover and sometimes actually recreate them. A case in point is that of the Rusins, inhabitants of at least five Eastern European countries (Ukraine, Slovakia, Hungary, Yugoslavia and Poland), where they form an ethnic minority. It seems unjust not to devote at least some attention to the Rusins and their attempt to regain ethnic autonomy from the Ukrainian "lake" in which they claim to be drowning, especially in the wake of the much better publicised and more aggressive, nationally active Ukrainians, who resist being engulfed in a Russian "ocean".

Neither do the preferred options of the past — incorporation into a greater Magyar or Russian nationality — seem realistic in today's ethnically charged and economically conscious Eastern Europe.

The present volume represents the fruit of several scholarly congresses, culminating with the "Harrogate panel" held in 1990 in the wake of perestrojka. Participants from almost all countries inhabited by Rusins presented their papers in the language of their choice. In 1991 a "travelling seminar" met in various countries of Eastern Europe sponsored by the

Carpatho-Rusyn Research Center in the United States and by several local hosts. The studies gathered in this volume, together with criticisms, commentaries and rebuttals were all presented either during the panel or the following seminar.

The volume contains two sections. The studies are presented in English translation followed by the original text. Languages used are as numerous as those employed by the Rusins themselves and include Ukrainian, Russian, Polish, Lemko Rusin and Vojvodinian Rusin. The volume is edited by Paul Robert Magocsi, author of several classic studies dealing with the history of the Rusins in English and professor of Ukrainian Studies at Toronto University.

One cannot help but agree with Magocsi on many points which he reviews in his commentary. With one or two exceptions the papers presented are generally favourable to the cause of Rusin autonomy. The exception is the first study entitled "From Subcarpathian Rusyns to Transcarpathian Ukrainians" by Oleksa Myšanyč, a scholar from the Ukrainian Academy of Sciences in Kiev, who strongly backs the Ukrainian viewpoint. One wonders how such a study found its way into this volume, so contradictory are its conclusions. Commentators are correct in noting more than a tiny dose of "Voreingenommenheit" in the author's work, who seems intent on proving what he considers a matter of preconceived dogma, i.e. the identity of the terms Rusin and Ukrainian and the senselessness of Rusin "separatism".

Magocsi is again right in his criticism of Mušynka's study of the Czechoslovak Rusins. In today's economically astute Europe it seems absurd that Slovak Rusins would choose on the basis of a mere sentimental attachment or cultural whim to develop their political and cultural ties with the economically depressed Ukraine. To the West, Slovakia and Hungary have better chances of rebuilding their crushed economies and a more stable currency. Udvari's presentation of the Rusins of Hungary is admirably translated from Russian and shows a correct use of the Hungarian diacritical marks in Magyar toponyms. What the author means by "na rusinskom jazyke vostočno-slovackogo tipa" (p. 111) is anybody's guess.

Finally this reviewer would venture three general criticisms: 1) The Russophile movement is reviewed in some detail among the Rusin immigrants in the United States by Magocsi but only in an American context. Actually, the movement should be viewed in the perspective of European developments, particularly Hungary's "schismatic movement" and the Galician Russophiles. Rusin Russophiles were not only "made in America".

2) It is true that Rusins in historical Hungary had a right to demand national rights. They, however, were not the *only* inhabitants of the Carpathian region and their presence in the larger towns was minimal. Udvari makes his point by showing that the origins of all Greek Catholics in historical Hungary are necessarily clearly Rusin.

3) This volume, in spite of its many merits, is concerned with non-ecclesiastical politics. On numerous historical occasions, Rusins were forced to define their nationality by means of religious affiliation. This is especially relevant today in the context of the Bishop of Mukačevo's desire to head an "ecclesia sui juris" independent of the control of the Archbishops of L'vov in Galicia with whom his church historically has little in common. His position is clearly hotly contested to those Rusins who think of themselves as Ukrainians among his faithful.

C. Simon, S.J.

Paul Robert Magocsi, *The Rusyns of Slovakia. An Historical Survey*, East European Monographs, Distributed by Colombia University Press (New York 1993), pp. X + 185.

Sympathetic observers could view the contemporary Rusin renaissance in Slovakia as caught between two hostile fires: Ukrainian and Slovak. Actually, this would be unnecessarily simplifying matters. During the nineteenth century, Rusins were among Hungary's most underdeveloped minorities. Their embryonic "national" movement was even less evolved than the corresponding Slovak or more distant Ukrainian one. More plausible was assimilation with the Magyars and in the case of their "enlightened" intelligentsia with the Russians. Later many Rusins themselves, for whatever reasons, chose to identify with the Magyars, Russians, Slovaks and Ukrainians. To this day, as Magocsi points out, the Rusins of Slovakia have remained a largely unknown ethnicity even in their Eastern European homeland. Indeed, when "Podkarpatská Rus" became a part of Czechoslovakia after the dismemberment of historical Hungary, the denizens of Prague were somewhat perplexed by the identity or even existence of their would-be exotic co-nationals.

Slovak Rusins themselves are somewhat unclear when it comes to defining their ethnicity and deciding just who they really are. It was really to inform them about themselves that the author, professor of Ukrainian studies at Toronto University and an American of Rusin origin, decided to write his book.

Contemporary events in Eastern Europe have changed the political future of Slovak Rusins in two ways. New freedom has allowed the Rusins to throw off an imposed Ukrainian identity — ironically in spite of emigré presuppositions a Ukrainian and not Russian identity was imposed on the Rusins by the Communist Czechoslovak regime — and begin recreating their identity. This is the aim of the Slovak based *Rusyns'ka Obroda* or Rusyn Renaissance Society founded in Medzilaborce in 1989. Secondly, contemporary Rusins are part of different political entities. Slovak Rusins are today

divided from their Transcarpathian and Hungarian brethren, who are subjects of different political structures. This fact encouraged the author to deal exclusively with the Rusins of contemporary Slovakia centred mainly in the Prešov region in that country's Far East.

In spite of all indications to the contrary, when in 1991 people were finally completely free to state their own nationality, the majority declared themselves Rusins (17.000 as compared to 14.000 Ukrainians and 1.600 Russians). Nevertheless Magocsi correctly points out that the total number of Rusins has decreased since the last century, mostly due to assimilation with the Slovaks.

Magocsi is generally skilful when handling complex historical events and tactful when dealing with potentially inflammatory issues. His handling of the question of Orthodox involvement in the suppression of the Prague Spring is ecumenically admirable. Questions such as these are best left to non-partisan experts who are religiously neutral and not excessively involved in defending either side. Similarly his comments on Rusin involvement in the Rákóczi rebellion as well as his discussion of the controversial "vlach" question are insightful. He is correct in labelling the Cyrillo-Methodian theory regarding the origins of Christianity in the Carpathians as controversial. His choice of the word "Liturgiarium" for a Liturgikon or Služebnik of 1691 is less fortuitous. Similarly it is unclear why he opts for the exclusive use of Ukrainian transliteration for all Rusin names. Surely the Russophile "enlighteners" of the nineteenth century are turning in their graves. Questionable is also his use of Slovak variants of place names for localities then still a part of historical Hungary.

Magocsi is correct, however, in underlining the immense meaning religious affiliation had for the Rusins before the nineteenth century. He notes the presence of the Jesuits at Hummené but neglects to mention their role in converting Orthodox Rusins to Catholicism. "Ex ruthenico" was a synonym used by the Jesuits for the expression "out of the schism" so close were religion and ethnicity still intertwined.

Perhaps the author could have raised the issue when discussing the later nineteenth century of Russophilism among the Prešov clergy, dividing them from their brethren in Užgorod who were mostly magyarones. He could also have pointed out the difference between older immigrants from the Prešov region who see themselves as Rusin, while their contemporaries in Slovakia have opted for a Slovak identity. This issue divides Greek Catholics in the United States, Canada and Slovakia to the present day. Finally, surely Aleksij Tóth, no matter on whose side one is on, deserves more than a footnote as the only canonised Orthodox saint whose origins were in the Prešov region.

The volume is supplemented with a useful bibliography and fascinating illustrations. Particularly relevant is the title page of a newspaper printed shortly after the Communist takeover (p. 96). Only one line of the title is in

Ukrainian although it claims to be a publication of a Ukrainian society. Text, price, place and date of publication are all in Russian. This was soon to change with he introduction of exclusive use of Ukrainian by 1952. Both experiments seem not to have satisfied popular cultural needs. It remains to be seen whether Slovak will prevail or if Rusin activists will succeed in introducing a more local variant. Perhaps, yet one more Slavonic language is in the making.

C. Simon, S.J.

Spiritualitas

Johannes Bonaventura, *De triplici via: Über den dreifachen Weg* (= Fontes christiani 14), übersetzt und eingeleitet von Marianne Schlosser, Herder, Freiburg i. Breisgau 1993, 228 S.

Die kleine Schrift *De triplici via* (Über den dreifachen Weg), auch als *incendium amoris* (Entflammung der Liebe) wie auch unter zahlreichen anderen Titeln bekannt, gehört zu den einflußreichsten Traktaten mystischer Literatur des Mittelalters. Neben dem *Itinerarium mentis in Deum* (Beschreibung des Weges der Seele zu Gott) trug sie entscheidend zu Bonaventuras Ruhm als Lehrer des geistlichen Lebens bei und gilt auch heute noch als ein Kleinod mittelalterlicher Mystik.

Nach einer kurzen Skizze des Lebens des Heiligen folgt ein Abriß der bisherigen literarisch-kritischen Ausgaben des Werkes Bonaventuras. Wertvoll ist dabei der Vergleich mit Standardhistorikern wie etwa Grabmann, Distelbrinka, Bonnefoy und Longpré und auch mit den Ergebnissen der letzten Forschungen Bougerols. Dann wird die eigentliche Schrift eingeführt: 1/ Text und Überlieferung, 2/ Eine "Summa der mystischen Theologie", 3/ Inhaltliche Grundkonzeption, a/ Titel und Aufbau des Werkes, b/ "Vibration" zwischen dem Dreischritt: meditatio — oratio — contemplatio, und c/ Der Gedanke des dreifachen Weges. Dann folgen drei Kapitel: 1. meditatio; 2. oratio; 3. contemplatio. Am Ende des Werkes finden sich eine reiche Bibliographie, Personen- und Sachregister usw.

Von der weiten Verbreitung des Werkes zeugt die Anzahl der lateinischen Handschriften, die vom ausgehenden 13. bis zum 15. Jahrhundert reichen. Die Herausgeber der Opera omnia Bonaventuras (Quaracchi 1882-1902) führen 299 Handschriften auf, von denen 22 für die Textausgabe kollationiert wurden. Nicht alle Handschriften sind vollständig.

Die literarische Eigenart der *Triplex via* zeigt sich, wenn man sie mit anderen mystischen Schriften Bonaventuras vergleicht. Das Soliloquium Bonaventuras steht in der Tradition Hugos von St. Victor. Es ist ein Dialog mit sich selbst — zwischen der "Seele" und dem "inneren Menschen". Das

Itinerarium bietet sechs Speculationes an. Die Triplex via kann inhaltlich als eine "Summe" gelten, insofern Traditionen aufgenommen und schöpferisch zu einer Synthese zusammengefügt werden.

Die Schrift gliedert sich also in die drei Kapiteln meditatio (Betrachtung), oratio (Gebet) und contemplatio (Beschauung), eine monastische Tradition, die bis in die Zeit der Wüstenväter zurückreicht, die aber auch in der Gestalt die Mystik der 12. Jahrhunderts, etwa bei den Viktorinern oder Karthäusern, präsent war.

Dazu kommt noch etwas: Die *Triplex via* ist kein Betrachtungsbuch, das den Leser in den Vollzug mit hineinnimmt. Es enthält so gut wie keine ausgeführten Meditationen, sondern gibt Anregungen, welche Gegenstände zu wählen sind und in welcher Reihenfolge.

Gerade weil die *Triplex via* gewissermaßen ein Extrakt der mystischen Theologie ist, ist sie im Zusammenhang der anderen geistlichen Schriften, die sie erläutern oder ergänzen können, aber auch innerhalb der theologischen Gesamptkonzeption Bonaventuras zu sehen.

Die Übersetzung ist getreu und gepflegt. Für einen Vergleich zwischen Bonaventura und Isaac von Niniveh vgl. Sr. Lizamma Joseph Valiaplackal, *The Way to God according to Mar Isaac* of *Nineveh and St. Bonaventure,* P.I.O. (Doktorarbeit, Rom 1994). Nach Meinung der Verfasserin wäre Isaac der rationalistischere von beiden Denkern.

M. Altrichter, S.J.

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J de Guibert et A. Rayez, continué par A. Derville, P. Lamarche et A Solignac de la Compagnie de Jésus avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. *Tables générales.* Beauchesne, Paris 1995, p. 1 + cc. 732 + pp. 37.

Non è vero che un dizionario enciclopedico, redatto in ordine alfabetico, possa fare a meno di indici. Gli indici sono anzi uno strumento ausiliario utilissimo, se non indispensabile, per metterne a frutto la funzionalità. Infatti, si constata alla prova la differenza fra enciclopedie corredate da ottimi indici, per es. da un indice unico, di voci e di parole-chiave che nell'*Enciclopedia Italiana* occupa 1237 pagine in quarto di cinque colonne ciascuna; e altre opere enciclopediche, mal servite invece da indici, come l'*Enciclopedia Cattolica,* con quel suo "Indice sistematico" di 294 pagine a quattro colonne. Orbene, questi indici che concludono ora l'impresa editoriale del "Dictionnaire de spiritualité" iniziata con il primo fascicolo oltre sessant'anni fa, si pongono in un dignitoso equilibrio fra i due esempi estremi che abbiamo addotto, di esauriente funzionalità e di lamentevole inefficienza. Le 732 colonne di nomi e di voci di queste *Tables générales* ricoprono una ragguardevole serie di riferimenti incrociati. Cito tuttavia alcuni casi concreti

d'incongruenze. Non c'è una voce "Pensées", ma una parola-chiave "Pensées" che rimanda invece alla voce "Logismos". Tutto bene. Ma diverso è il caso di "Egkataleipsis (déreliction chez les orientaux)" nei confronti di "Nuit". La prima è la voce che J. Leroy ha redatto nel vol. IV, cc. 344-357. Manca però, sotto tale voce, il rinvio alla parola-chiave "Nuit", che invece rimanda a "Egkataleipsis". La voce biografica "Gagliardi (Achille)" rimanda a "Application des sens". Ma "Application des sens (méthode d'oraison) " non contiene alcun accenno a Gagliardi. Viceversa "Egkrateia (Continentia)" rinvia alla voce "Continence" che di fatto rimanda a "Egkrateia", a "Mariage" e a "Virginité". In certi casi invece i rinvii mancano per vere e proprie lacune del DSpir. Si cerca infatti invano negli indici "ramadan", sia pure come parola-chiave, all'interno delle voci "jeûne" o "Islam". Avrebbe dovuto esserci nel DSpir qualcosa su questo aspetto così importante della pratica islamica. Il convertito dall'Islam, pioniere del dialogo islamo-cristiano, Mgr Paul Mehemet Mulla Zadé, scriveva che il ramadan per i suoi antichi correligionari "c'est vraiment une preuve de l'efficacité sanctifiante du jeûne accompli pour Dieu. J'en ai eu comme une sensation hier soir en traversant le quartier musulman de Candie. Il y avait dans la physionomie de ces hommes, en d'autres époques si atone, une sorte de rayonnement, de douce et presque de sainte joie; il y avait dans l'air quelque chose qu'on respirait. Cela m'a fait aimer les musulmans. C'est le mois lunaire du ramadan qu'il faudra choisir pour prier particulièrement pour eux" (Lettre à Félicie Boissard, de Candie, le Ier novembre 1905. Ch. Molette, *La vérité où je la trouve*, Tequi 1988, 153-154). Meno male che la Redazione, introducendo questi indici, smitizza l'ipotesi che lo stesso DSpir sia irreformabile e definitivo e si augura che "d'ici un siècle une autre équipe puisse réaliser un nouveau DSpir".

Un indice dei collaboratori segue l'indice delle voci e delle parole-chiave. Al nome del collaboratore corrisponde il titolo dei contributi, per es. André Derville ne ha 186; André Rayez 171; Aimé Solignac 153; Marcel Viller 108; Constantin Becker 102. Ma non è detto che il maggior numero dei contributi sia l'unico criterio per giudicare dell'apporto di un autore al DSpir stesso. Alcuni "grandi", come Gustave Bardy, Edmond Beck, Joseph Bonsirven, Jean Daniélou, Jean Darrouzès, Giuseppe de Luca, Paul Doncoeur, Louis Doutreleau, Joseph de Finance, Beaudouin de Gaiffier, Gérard Garitte, Réginald Garrigou-Lagrange, Jean Gribomont, Vincent Grumel, Joseph de Guibert, Jean-Claude Guy, Irénée Hausherr, Jules Lebreton, Stanislas Lyonnet, Michele Maccarrone, Joseph Maréchal, Henri-Irénée Marrou, Emile Mersch, Jean Meyendorff, Donatien Mollat, Pio Paschini, Agostino Pertusi, Charles Pietri, Ferdinand Prat, Hugo Rahner, Alberto Vaccari ne hanno firmato molti di meno, talvolta anche uno solo, ma hanno validamente contribuito alla giusta fama di questo prezioso strumento di lavoro, oggi anche opportunamente indicizzato.

V. Poggi, S.J.

Tomáš Špidlík, *Il cammino dello Spirito*, Lipa Srl, Pubblicazioni del Centro Aletti 10, Roma 1995, pp. 155.

Capita raramente ad un padre spirituale di essere invitato a dare gli esercizi al papa. Ma quando avviene, è una consacrazione, specie quando l'invitato ha trascorso tutta la vita studiando e insegnando la spiritualità, nonché dando esercizi.

Il libro si articola in cinque giorni di esercizi predicati alla Curia Romana nella quaresima del 1995 con una Introduzione di M. Rupnik (p. 7) e Meditazione conclusiva (pp. 149-155): Primo giorno (pp. 17-45), Secondo (pp. 47-71), Terzo (pp. 73-96), Quarto (pp. 97-121) e Quinto giorno (pp. 123-148). Š. prende le sue mosse principalmente dalla dinamica ignaziana riempita di contenuti orientali, e specialmente dal tema che gli sta tanto a cuore: la spiritualità russa. Ad esempio, intuizioni sul Cristo, che vive nella Chiesa e sul Cristo cosmico provengono rispettivamente da A. Š. Chomjakov e da G. Š. Skovoroda (pp. 75-78).

Anche se non traspare la prassi dello Š., direttore di anime, il libro è pieno di saggezza spirituale. Toccante ciò che dice sul fariseismo come un idolo per mezzo del quale l'Anticristo domina il mondo (p. 81). Al contempo, si oppone ad ogni intellettualismo o indottrinamento, perché è dalla *praxis* che si arriva alla *theoria* (p. 89). Š. ha formule felici: "Cristo incarnato sotto la specie della parola" (p. 90). Sono lezioni che sgorgano dalla dinamica degli Esercizi (cf. p. 94). Talvolta prende spunto da una disquisizione filologica (p. 97), ma non è mai pesante bensì concreto e illuminante.

Anche se non lo nomina mai, Š. segue molte volte il suo maestro I. Hausherr, S.J., come quando dice che il termine per monaci, in siriaco antico, *abila*, significa penitenti, piangenti (pp. 67-58).

Š. usa un linguaggio elevato, ma alternato dall'uso proficuo dei simboli: per esempio, la macchia rossa nell'icona sta per l'inferno (p. 63).

Qui, come nel *Manuale* (ivi, pp. 449, 484), il nome del p. Roothaan è scritto costantemente male: "Roothan" (p. 99).

Si può avere l'impressione, che alcuni dei libri di Š. sono schematici. Ma se, dopo aver letto il manuale di spiritualità orientale, uno si immerge nella lettura del *Cammino* vedrà quante volte Š. usa, o raccorcia, ciò che là viene spiegato a lungo, così da fare qui la sintesi di una sintesi (ad es., cf. pp. 55-57 con le pp. 306-320), ed allora sgorgherà sempre più limpida l'ispirazione di fondo. Più che aridi, i suoi libri, specie se presi nel loro insieme, sono ardui! L'effetto dello Spirito non si produce automaticamente, ci vuole l'esercizio! È importante quindi leggere non solo i manuali di Š., ma anche piccoli libri come questo.

E. G. Farrugia, S.J.

Tomáš Špidlík, *Manuale fondamentale di spiritualità*, trad. ital. a cura di T. Špidlík e V. Cutro, Edizioni Piemme, Casal Monferrato 1993, pp. 495.

Come conseguenza di cambiamenti avvenuti nella scia del Vaticano II° molti libri e manuali di spiritualità, popolarissimi fino allora, divennero "antiquati," almeno in vista di un uso generalizzato per principianti. Basta pensare a classici come l'*Esercizio di Perfezione* del p. Alfonso Rodriguez, che non sembrano parlare più un linguaggio di facile accesso. Per questo il bisogno di libri e manuali che spezzino il pane spirituale della Chiesa si fa sentire sempre più chiaramente.

La presente opera di Š. rientra nella categoria di manuale, quasi un controsenso quando si tratta della spiritualità che, per definizione, non si lascia così facilmente definire. Come spiega lo stesso A. nell'Introduzione, questo libro originato da conferenze alla Radio Vaticana e da seminari, è destinato anzitutto a studenti di teologia e novizi (p. 7). Si articola in cinque parti maggiori, orientate a "vita" ("In lui fu la vita. La teologia spirituale," pp. 9-62), "luce" ("Questa vita fu la luce degli uomini. Antropologia spirituale," pp. 63-174), "virtù" ("Pieno di grazia e verità," pp. 175-280), "tenebre," ("Le tenebre non l'hanno accolto. Demonologia — Insegnamento sul male," pp. 281-364) e la "gloria" ("Abbiamo visto la sua gloria. Doxologia — l'insegnamento sulla preghiera," pp. 365-478). Il libro termina con "A modo di conclusione" (pp. 479-480), "Indice di nomi" (pp. 481-485) e "Indice degli argomenti" (pp. 486-490). Sarebbe impossibile riassumere tutta la ricchezza che c'è in questo libro. I nomi di santi e le dottrine spirituali ricorrono insieme senza una sistematizzazione troppo rigida ma con una sintesi coerente di tutta la vasta panoramica spirituale. C'è un tentativo di rendere plausibili ad un pubblico moderno i concetti una volta correnti, come quello di "merito," qui reso con "valore" (p. 37). Un movimento poco noto al lettore occidentale, come quello dei messaliani, viene spiegato con l'anedotto divertente dell'abbate Silvano (p. 379). C'è perfino menzione del tentativo di I. Hausherr (non nominato), di introdurre, ma senza riuscirci, il concetto di "biologia spirituale" (p. 7), piccola critica, del resto assai rara, in Špidlík, del suo venerato maestro.

Scritto in lingua semplice e di facile comprensione, uno si sarebbe aspettato, qua e là (ad esempio, a p. 151), riferimenti specifici alla teologia, di cui la spiritualità è specchio: per esempio, sulla teologia eucaristica, che oggigiorno occupa nella teologia uno spazio così grande, e forse dovrebbe occuparlo anche nella spiritualità. Ma, per i termini della teologia spirituale il libro è utilissimo, anche per chi vuol rendersi familiari i concetti della teologia orientale, e.g. *theoria physica* (p. 40) o come spiega cosa vuol dire che l'uomo celibe non è diviso (p. 46).

E. G. Farrugia, S.J.

Tomáš Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano: Manuale sistematico*. Trad. M. Donadeo, revisione del testo A. Bourlot. Edizioni San Paolo, Milano 1995, pp. 442.

Il volume in esame è la ristampa dell'edizione italiana del 1985, Roma, nella traduzione effettuata da Suor Maria Donadeo, sul testo originale in francese del 1978, Ed. OCA, n. 206, Roma (cf. OCP 44, 1978, 263-272).

La realizzazione grafica è chiara e gradevole per il lettore. La struttura interna presenta lievi modifiche nella suddivisione tra paragrafi e rispettivi titoli, rilevando inoltre migliorie nella traduzione di alcune parole o frasi.

Qualsiasi discorso risulterebbe superfluo e inutile per evidenziare nel campo della spiritualità orientale cristiana l'autore, un genio del nostro tempo, conosciuto ai molti, per i suoi numerosi libri e articoli, di specifico valore scientifico.

Il libro-manuale ha caratteristiche pedagogiche e didattiche particolari, motivate dalla chiarezza di contenuto metodologico nel sviluppare tematiche spirituali e teologiche. Esso vuol dirci in maniera accessibile e sintetica cosa sia per l'Oriente cristiano la partecipazione dell'uomo alla vita di Dio, quali ne siano i presupposti, cioè l'antropologia e la sociologia; e quali i gradini ascetici e mistici di questo itinerario orientale a Dio.

Alessandra Celia

Syriaca

Sebastian Brock, *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*, (= Variorum, Collected Studies Series CS 357], Hampshire 1992, pp. X + 308.

Questo volume riunisce 15 studi pubblicati già precedentemente da S. B., e l'opera come si presenta costituisce un ideale complemento al precedente *Syriac Perspectives on Late Antiquity* [Collect. Studies ser. CS 199] del 1984. Il tema di fondo che tutti i saggi, ciascuno nella sua peculiarità, affrontano e per molti versi chiariscono è la relazione fra la cultura siriaca e quella greca soprattutto nel periodo antico. Sembrerebbe retorico riaffermare ancora una volta la profonda conoscenza che l'A. possiede di questo particolare orizzonte: S. B. si muove, in questo campo, con una profonda conoscenza delle fonti, delle loro relazioni, e offre non solo dei sussidi per il ricercatore (vedi i primi articoli della presente raccolta, dove si presenta un survey delle fonti storiche siriache [= I], ed una iniziale check-list di iscrizioni siriache reperibili in riviste europee [=III]), ma anche delle preziose linee interpretative per le relazioni fra il mondo teologico, simbolico siriaco e quello bizantino fondandosi sempre sui testi, da lui stesso presentati, tradotti e commenta-

ti. Un'aggiunta bibliografica ed un indice analitico chiudono il volume che offre i seguenti saggi: 1- "Syriac historical writing: a survey of the main sources", 2- "North Mesopotamia in the late seventh century: Book XV of John Bar Penkâyê's *Rîs Mellê*"; 3- "Syriac inscriptions: a preliminary check list of European publications"; 4- "Jewish traditions in Syriac sources"; 5- A piece of Wisdom literature in Syriac"; 6- Syriac and Greek hymnography: Problems of origin"; 7- "A Syriac collection of Prophesies of the Pagan Philosophers"; 8- "The Laments of the Philosophers over Alexander in Syriac"; 9- "Secundus the Silent Philosopher: Some notes on the Syriac tradition"; 10- "Towards a history of Syriac translation technique"; 11- "Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition"; 12- "The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries"; 13- "The conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532)"; 14- "A Monothelete florilegium in Syriac"; 15- "Two sets of monothelete questions to the Maximianists.

V. Ruggieri, S.J.

Theologica

Marie-Odile Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, Herméneutique, Analyses philosophiques et argumentation théologique, (= Études Augustiniennes, Série Antiquité 143), Paris, 1994, 681 pp.

Il n'y avait encore aucune étude d'ensemble sur la doctrine trinitaire de Cyrille. L'Auteur a voulu combler cette lacune (16). Sa thèse universitaire réalise effectivement son projet, en s'appuyant sur les trois grands écrits trinitaires du docteur alexandrin: *Thesaurus*, *Dialogues*, *Commentaire sur l'Evangile de Jean* (18).

L'étude de M. O. Boulnois, brillante par la précision informée, constitue elle-même une oeuvre théologique au sein d'un éclairage historique.

On retiendra particulièrement la redécouverte de la bonne formation philosophique de Cyrille (29-45; 181-334; 593) et l'étude de son exégèse: plus précisément de ses principes exégétiques; pour Cyrille, le but (σκοπός) des Écritures, comme pour Grégoire de Nysse, vise à montrer "la cohérence et l'enchaînement des desseins divins, par delà les contradictions apparentes du texte biblique" (82).

Mais l'intérêt principal de l'enquête de M. O. Boulnois concerne précisément l'approfondissement de la pensée cyrillienne sur la relation entre Esprit, Fils et Père telle émerge dans le *Commentaire sur l'Evangile de Jean*.

Dépassant le point de vue de G. M. de Durant, l'A. estime (412) que "Cyrille est obligé par le texte même de la Bible d'aller plus avant dans l'explication des relations entre le Fils et l'Esprit".

Face à l'arianisme, ce qui intéresse Cyrille c'est la consubstantialité de l'Esprit avec le Fils et le Père (153).

Si certains textes de Cyrille ne disent rien de la relation personnelle de l'Esprit au Fils, car ils concernent la relation de l'Esprit à la substance et non à l'hypostase du Fils (513), il n'en va pas de même de cet extrait du *Thesaurus XXXIX:* "le Saint-Esprit provient (πρόεισι) du Père et du Fils, provenant substantiellement de la substance divine et en elle, il est évident qu'il est d'elle (οὐσιωδῶς ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς προϊόν)".

Boulnois observe justement: "l'intention de Cyrille n'est pas ici de caractériser la procession de l'Esprit par différence d'avec celle du Fils. Néanmoins on ne peut pas non plus réduire la portée de ce texte au domaine de l'économie. La formule emploie la préposition ἐκ... l'utilisation de l'adverbe οὐσιωδῶς signifie qu'il s'agit des relations substantielles de l'Esprit aux deux autres personnes" (514).

De même, Boulnois interprète un autre texte de Cyrille ("l'Esprit découle du Père comme d'une source, il n'est pas pour cela étranger au Fils": *Dialogues* VI, 592 D) comme suit: "Cyrille ne précise pas ici le rôle exact du Fils... en revanche il explique clairement ("le Fils a été engendré avec toutes les propriétés du Père") pourquoi le Fils a reçu du Père le fait de participer à la sortie de l'Esprit" (520).

Tel était à la même époque le point de vue de saint Augustin: "le Père donne au Fils que l'Esprit procède de lui" (en l'engendrant *Unigenito gignendo dedit: De Trin.* XV,17,29) repris par Florence. Rien d'étonnant: Cyrille et Augustin luttaient ensemble contre l'arianisme, mais avec des accents différents: pour Cyrille et pour les Grecs, il s'agissait de montrer que l'Esprit n'était pas une créature du Fils, d'où l'insistance sur l'Esprit procédant du Père (Jn 15,26), pour Augustin et pour les Latins que le Fils, égal au Père, spirait avec Lui l'Esprit. Dans les deux cas, l'égalité de deux de Trois personnes divines était en jeu.

De même, en décrivant la signification transcendante de l'insufflation de l'Esprit par le Fils à partir de Gn 2,7, Cyrille, pense Madame Boulnois, parle de "la procession éternelle de l'Esprit et non pas seulement du don qui en est fait aux hommes (151: cf. Jn 20,22 et Dial. II, 422 d)".

Malgré des analyses très aiguës des textes cyrilliens sur la relation de l'Esprit au Fils (notamment pp. 511-512), M. O. Boulnois manifeste ici ou là une certaine timidité non dépourvue de contradiction dans l'expression de sa pensée sur ce sujet: ainsi nous lisons sous sa plume: "il ne peut être question de classer Cyrille parmi les défenseurs du Filioque parce qu'il est en-deça de cette problématique et que ce n'est pas la perspective de son oeuvre" (528). Or, dans la même page, quelques lignes auparavant, Boulnois, résumant en conclusion la pensée de Cyrille, écrivait: "l'Esprit n'est issu du Fils que parce que celui-ci a reçu du Père la possibilité de tout donner à l'Esprit... L'Esprit provient du Père et du Fils en tant que le Fils a tout reçu du Père. Par la

même, Cyrille donne un sens fort à la médiation du Fils puisque celle-ci n'est pas présentée comme la fonction d'un simple intermédiaire mais comme la conséquence de l'unité de substance du Père et du Fils en vertu de laquelle l'Esprit provient de deux" (528). L'Auteur de ce résumé de la pensée de Cyrille ne semble pas se rendre compte que telle est, très exactement, la pensée du concile de Florence et déjà celle de saint Augustin!

Ces réserves très limitées ne causent cependant aucun préjudice grave à la qualité, à la richesse et même à l'exactitude théologique de l'ensemble de la thèse de Madame Boulnois. Elle a parfaitement saisi le point de vue fondamental de Cyrille: la défense de la consubstantialité de l'Esprit. Elle a perçu aussi que son souci exégétique lui avait permis de reconnaître et d'exprimer, bien qu'avec moins d'insistance, une vérité importante: le Fils lui-même s'est présenté comme l'origine éternelle de l'Esprit.

Enfin — et cela ne gâte rien — elle a su faciliter les enquêtes de ses lecteurs présents et futurs en leur offrant (627-674) de très riches "indices". Immense travail d'une épouse et mère de famille, sur un thème extrêmement difficile, comme M. O. Boulnois nous le rappelle en citant Cyrille lui-même dans son Avant-propos!

B. de Margerie, S.J.

Paul Evdokimov, *Woman and the Salvation of the World. A Christian Anthropology on the Charisms of Women*. Translated by Anthony P. Gythiel. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 10707, 1977, pp. 285.

When P. Evdokimov wrote his now classic work in 1958, he could hardly have guessed how soon the theme would become a burning issue, and not only in theology! The translation of it in English is therefore timely (cf review to the Italian translation in OCP 46, 1980, 534-535).

After a prologue (pp. 9-28) the book is divided into three parts: Anthropology (pp. 31-133) the Biblical Eve and Woman in History (pp. 137-186) and the Archetypes (pp. 189-248). A Conclusion draws a balance on the Charisms of Man and Woman (pp. 249-270), followed by a Glossary (pp. 271-280) and an Index (pp. 281-285). Its thesis is that true Christian feminism will avoid the excesses of one-sided evaluations through career, eroticism or pseudo-superiorities, but inculcates the complementarity of man and woman (p. 139), based on Genesis, and the fact that woman is the religious spirit par excellence (pp. 152, 267). If we take the Theotokos as a model we see her endowed with the royal priesthood but denied the ministerial priesthood.

Steeped in the Fathers and a connoisseur of literature E. draws upon the liturgy and icons, but even depth psychology (see pp. 24, 57, 79, 207) to give us a synthesis which is at once beholden to faith but also reflects experience.

The theological aspect is the most interesting aspect, because the author, after the death of his first wife, married again, even at the risk of "scandalizing" some of his many admirers.

Given the controversial character of his theme, this book is not likely to please those who approach the subject from the viewpoint of Western over-intellectualized theologizing, not to say rationalism. The symbolico-spiritual hermeneutics to which the author has recourse cannot be relished without a considerable appreciation of the apophaticism characteristic of Eastern theology and which has to be judged, in the first place, on its own merits. One may with greater fairness deplore the lack of a hermenutics which approaches the text more critically, however ably E. may blend sophianic themes with psychological motifs (e.g., pp. 66, 200-202, 207-210). This said, the suggestiveness of the contents cannot pass unnoticed. For example, we come across several agrapha, or unwritten sayings of Christ (see pp. 147, 190 and 257), as well as pithy sayings, as J. Böhme's "Adam lost the Virgin, and acquired the wife" (p. 147).

E.G. Farrugia, S.J.

Gordon D. Fee, *God's Overpowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1994, pp. xxiv + 967.

This magnificent Pentecostal-oriented tome deserves much more kudos than these simple paragraphs can offer it. Prof. Gordon D. Fee has brought to light an outstanding contribution to the study of the Holy Spirit in the Pauline Corpus from the evangelical point-of-view. A much needed study, indeed! Hence, the following review should be in order both for the evangelicals as well as others who wish to understand Saint Paul and his theology of the Spirit from that particular view-point.

After an introduction to a "theology" of the Spirit and a consideration of some fundamental notions of the Greek concepts of πνεῦμα, πνευματικός, and χάρισμα, (pp. 1-11) the volume is divided into two parts, covering Paul's letters in chronological order: I and II Thessalonians (pp. 39-80), I and II Corinthians (pp. 81-366), Galatians (pp. 367-471), Romans (pp. 472-634); then come Philemon and Colossians which Paul supposedly wrote while in prison (pp. 635-657) along with Ephesians (pp. 658-733), and Philippians (pp. 734-754). The two "pastoral letters", I and II Timothy (pp. 755-766 and 784-795), with the letter to Titus inserted in between (pp. 776-784) conclude the analytical part of this study.

Part Two presents a "Synthesis" embracing such important Pauline teachings (ideas and theses) relative to the Spirit as an eschatological fulfillment (pp. 803-811), the Spirit as God's fulfilled promise (pp. 811-813),

and the Spirit and the Jewish Law (Torah) (pp. 813-829); also, the Spirit as God's personal presence (pp. 827-846), the Soteriological Spirit (pp. 846-869) and the Spirit and the people of God (pp. 870-895). For homiletic purposes this last section is perhaps one of the more important, though it could have been developed a bit more along the lines of a pastoral approach in consideration of a highly technical topic.

Needless to assert, the Bibliography (pp. 917-932) is impressive; GDF takes into consideration the most basic works on the Spirit. Unfortunately, however, no reference is made to one of the finest "contributions" of Pope John Paul II, his eloquent encyclical on the Holy Spirit *Dominum et vivificantem* of May 18, 1986; it forms a type of trilogy with his *Redemptor hominis* of 1979 and *Dives in misericordia* of 1980, which theologize on the role of the Three Divine Persons in Salvation History, as the present Pontiff prepares the world for the third millennium. It is this reviewer's opinion that no "modern" theology of the Holy Spirit should ignore this significant work. And it would have been more satisfying to the general public if GDF's excellent work would have at least referred to it with the scope and purpose as that of the Roman Pontiff.

The three indexes of Subjects (pp. 933-938), of Modern Authors (pp. 939-948) and of Ancient Sources (pp. 949-967) are obviously complete, judging from the entries and pagination. But they are also overpowering: there appear numbers galore after practically every item, but it would cost the researcher much valuable time to find what he was looking for in this huge tome. With this important analytical introduction to assist the reader in becoming acquainted with the general contents and schema of GDF's book, a few insights into Part One will offer what the author proposes in his work as perhaps the main contribution. Galatians, the "Magna Charta of Christian liberty," is well elaborated, particularly with Paul's theology regarding "the flesh" (ἡ σάρξ) and "the spirit" (τὸ πνεῦμα). From an extra-scholarly consideration, it would have been interesting to know GDF's identification and interpretation of εἰς τὴν Ἀραβίαν (1:17) and τὰ στίγματα (6:17). Throughout the treatment of this one of Paul's more personal letters, GDF's explanation of "circumcision" (περιτομή) is excellent. It appears again in Paul's other personal epistle, his letter to the Philippians. Regretfully, nothing is said about the great Christological hymn (Christ in relation to the Spirit) in Phils. 5:2-11, perhaps because it would have been too challenging for a Pentacostal to discern any connection between the Word and the Spirit.

Romans, like I and II Corinthians, is quite well investigated and developed theologically along evangelical Scriptural structures. It is understandable, therefore, that no reference is made to Romans 1:17, the verse on righteousness, which troubled Martin Luther's mind so much throughout his life until towards the end of his earthly sojourn he discovered that the second part of the verse (Hab. 2:4) assisted him in reaching a solution to his

problem. (GDF refers to Rom. 1:17 only in his discussion of II Cor. 16-18.) In short, the Spirit plays a powerful role in a person's faith relative to justification.

GDF's volume presents the main points of God's empowering presence through the Holy Spirit in the writings of Saint Paul. From a Pentecostal aspect this is a "new" and an excellent contribution to the theology of the Holy Spirit. But it is obviously intended for a much wider audience. If it was worth the enormous time and energy to write such a study, it is equally valuable to store its wisdom and knowledge in one's own mind-and-heart.

R. M. Mackowski, S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Anonimo, *Ashìk Kerìb, l'amante smemorato*, Tranchida Editori, Milano 1994, pp. 75.

Pierre Boz, *L'Islam: découverte et rencontre*, Desclée de Brouwer, Paris 1993, pp. 238.

Giovanni Chimerri, *Pensare Dio: Introduzione alla religione*, Edizioni Logos, Roma 1992, pp. 220.

Giuseppe M. Croce, *L'arciconfraternita di S. Maria Odigitria dei Siciliani a Roma: Profilo storico (1593-1970)*, Istituto Nazionale di Studi Romani, Roma 1994, pp. 214.

Victor H. Matthews and Don C. Benjamin, *Old Testament Parallels: Laws and Stories from the Ancient Near East*, Paulist Press, New York/Mahwah, N.J. 1991.

Osvaldo Raineri, *Catalogo dei rotoli protettori etiopici della collezione Sandro Angelini*, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1990, pp. 354.

Giuseppe Samir Eid, *Cristiani e Musulmani verso il 2000: Una convivenza possibile*, Figlie di San Paolo, Milano 1995, pp. 192.

Paul Nadim Tarazi, *The Old Testament: An Introduction* I: *Historical Traditions*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1991, pp. 173.

Mauro Zonta, *Fonti greche e orientali dell'Economia di Bar-Hebraeus nell'opera "La crema della scienza,"* Supplemento n.70 agli ANNALI - vol. 52 (1992), fasc. 1, Napoli 1992, pp. 135.

INDEX VOLUMINIS 61
(1995)

1. - ELUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES